ERNST MÜLLER

DER SOHAR UND SEINE LEHRE

R. LÖWIT VERLAG / WIEN-BERLIN

ERNST MÜLLER

DER SOHAR UND SEINE LEHRE

Der Seele meines Vaters

DER SOHAR

und

seine Lehre

Einleitung in die Gedankenwelt
der Kabbalah

von

ERNST MÜLLER

1920

R. LÖWIT VERLAG, WIEN-BERLIN

Druck der „Özudag", Wien, III. Rüdengasse 11.

Vorwort.

Die vorliegende Einleitung in den Sohar ist das Resultat einer, allerdings durch die Kriegsverhältnisse oft gestörten vorläufigen Soharlektüre. Umsoweniger kann sie Anspruch darauf erheben, einen an sich schier unendlichen Gegenstand auch nur annähernd erschöpfen zu wollen. Dennoch hielt sich der Verfasser für berechtigt, einer diesbezüglichen Aufforderung Folge zu leisten, indem eine solche Einleitung doch wohl imstande sein mag, auf die bedeutenden Gedankengebilde der jüdischen Kabbalah die Aufmerksamkeit der Leser zu lenken. Eine Auswahl einzelner Texte in einem größeren Rahmen, als dem dieses Bändchens, mag dann diese Einleitung ergänzen.

Aus Anlaß der Veröffentlichung gedenke ich gerne jeder Anregung, die mir — persönlich oder literarisch — bei dem Versuche zuteil ward, in eine dem gegenwärtigen europäischen und auch dem gegenwärtigen jüdischen Geistesleben noch fremd erscheinende Geistessphäre tiefer einzudringen. Dankbaren Herzens nenne ich insbesondere Rudolf Steiner, der mich zuerst auf die verborgene Tatsache weltumfassender okkulter Wissenschaft gewiesen hat, Martin Buber, der mich den verborgenen lebendigen Pulsschlag eines unterirdischen geistigen Judentums ahnen ließ, und schließlich Hugo Bergmann, mit dem gemeinsam ich vor etwa sieben Jahren die ersten tastenden Versuche der Soharlektüre unternahm.

Wien, 15. November 1919. — 22. Cheschwan 5680.

Bronn ist Quell und Quell ist Bach
Jedes Übergänglichen,
Bach ist Strom und Strom ist Meer
All des Unvergänglichen.

Einleitung.

Der äußere Rahmen des Buches.

Sein Ursprung.

Es ist ein häufiges Schicksal der großen Menschheitsbücher, daß ihre Entstehung für die geschichtliche Erinnerung sich ins Dunkel verliert. Selten und seltsam nur, wenn solcher Entstehung geradezu eine häßliche Marke gegeben wird. Und dies gerade ist bei dem Buche, das in den Kreisen des mystischen Judentums mindestens neben Bibel und Talmud gestellt wird, der Fall. Der mysteriöse Tatbestand ist folgender: Der Sohar taucht ungefähr zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Spanien auf, von vornherein mit der Prätention mystischen Ursprungs behaftet. Der Gelehrte und Kabbalist Mose ben Schemtob de Leon (1250—1305) verbreitet ihn als ein Werk des Rabbi Simon ben Jochai, einer der größten talmudischen Autoritäten aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, von dem schon die talmudische Legende das Wunderbare berichtet, daß er, um den Verfolgungen der Römer zu entgehen, mit seinem Sohne dreizehn Jahre in einer Höhle verlebt und dort himmlische Geheimnisse empfangen habe, und in dessen Namen auch sehr alte apokalyptische Schriften verbreitet wurden. Bis zu den Tagen des Mose de Leon wird des Sohar in keinem Buche Erwähnung getan. Hingegen erscheint er als neu gefundenes Werk zuerst bei Todros Abulafia und Menachem Riccanati, welche selbst noch Zeitgenossen des Mose de Leon sind. Widersprechend und mit dem Glanze des Wunders behaftet geben sich die ersten Berichte über die Bekanntwerdung des Buches. Abraham Zacuto, der zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts in Konstantinopel lebte, berichtet* aus zweiter Hand von einem gewissen Rabbi Isak aus Akko, der in Spanien

---

* Im Buche „Sefer Juchasin".

auf seine Anfrage, wie der Sohar entstanden sei, verschiedenartige Antworten erhalten habe. Unter anderem sei ihm erzählt worden, es hätte Mose ben Nachman, der große zeitgenössische Gelehrte, die von Simon ben Jochai stammende Handschrift in Palästina gefunden und nach Katalonien geschickt, von wo sie durch einen Sturmwind nach Aragonien getragen wurde, um dem Mose de Leon in die Hände zu fallen. Isak selbst staunte, in Palästina von den Jüngern des Nachmanides nichts hierüber gehört zu haben. Und da selbstverständlich nur Abschriften des Sohar verbreitet waren, stellte er bei seiner Begegnung mit Mose de Leon selbst an diesen das Verlangen, ihm das Urexemplar zu zeigen. Mose jedoch starb auf dem Wege in seine Heimatstadt. Nach seinem Tode wandten sich nun zwei reiche Männer aus Avila an die Witwe des Kabbalisten und boten ihr Schätze und — einen Schwiegersohn an, wenn sie ihnen die alte Soharhandschrift zeige. Darauf beteuerte die Frau, daß ein solches Exemplar überhaupt nicht existiere, Mose de Leon habe vielmehr das Ganze selbst niedergeschrieben und nur, um dem Buche mehr Geltung und sich mehr Einkünfte zu verschaffen, dasselbe jenem geheimnisvollen Urheber untergeschoben.

Seither ist der Streit um die Autorschaft des Sohar nicht erloschen. In älterer Zeit handelte es sich nur einfach um die Entscheidung zwischen Mose de Leon und Simon ben Jochai. Die Kabbalisten, denen in diesem Punkte auch die christlichen Gelehrten folgten, vertraten mehr das hohe Alter, die rabbinischen Rationalisten mehr die Theorie der Fälschung. Der erstere Standpunkt wurde in neuerer Zeit am entschiedensten von David Luria* verfochten, der letztere, nach dem Beispiele Leo de Modena's und Elia del Medigo's, von Jakob Emden in einer berühmt gewordenen Polemik mit Jonathan Eibenschütz** und am schroffsten vom Geschichtsschreiber Grätz, der den Sohar rundwegs für eine plumpe Fälschung erklärt. Einwände gegen das hohe Alter des Buches als solchen waren unschwer beizubringen. Abgesehen von seinem plötzlichen Auftauchen und der mysteriösen Fälschungsgeschichte, schienen Komposition, Stil und Inhalt Momente aufzuweisen, welche mit einer Abfassung in talmudischer Zeit in Widerspruch stehen. Hiezu gehören gelegentliche Anachronismen, wie die mystische Deutung

* In dessen Schrift: „Kadmuth Sefer ha-Sohar" (Der Ursprung des Soharbuches).

** Siehe namentlich des Ersteren Schrift: „Mitpachath Soferim".

religiöser Bräuche, die erst von späteren rabbinischen Autoritäten eingeführt wurden, oder gar der massoretischen hebräischen Interpunktationszeichen, Anspielungen auf die Kreuzzüge, beziehungsweise die Herrschaft des Islams, sowie die teilweise fast wörtliche Übereinstimmung mancher Stellen mit solchen aus anderen Werken, namentlich des Mose de Leon selbst. *

Allein gerade die kritische Forschung mußte auch wieder dahin führen, die Frage überhaupt nicht auf ein glattes Ja oder Nein zu stellen. Denn die kompositorische Mannigfaltigkeit des Buches läßt Bestandteile von schwer archaistischem Stil, welche durchaus verwandten Stücken älterer talmudischer Zeit entsprechen, unterscheiden von dem im Allgemeinen breitgesponnenen, aber doch zum Beispiel dem Talmud gegenüber viel einheitlicheren Hauptzuge der Darstellung und von offenbar späteren Zusätzen. So machten sich wieder verschiedene Theorien geltend. Adolf Franck hält einige Stücke für uralt und dem Wesen nach für persisches Lehngut, Landauer nimmt den Sohar für ein Werk Abraham Abulafias, einer der sonderbarsten Kabbalistengestalten gleichfalls des dreizehnten Jahrhunderts, Jellinek für ein Sammelwerk aus der Zeit des Mose de Leon, an dessen Abfassung dieser selbst den Hauptanteil gehabt hätte, während H. Joël zwischen dem Alter der Lehre und dem ihrer vorliegenden Form eine strenge Scheidung macht.

Aber manche dieser Argumente, welche richtig sind, solange der Sohar von vorneherein nach Art eines spezifischen Literaturwerks betrachtet wird, berücksichtigen doch zu wenig zwei Gesichtspunkte, von denen der eine die ganze Art der Abfassung solcher Bücher, der andere ihren wesentlichen Inhalt betrifft. Schon nach der Auffassung des Buches „Schalscheleth ha-Kabbalah“ (die Kette der Überlieferung) kann man beim Sohar an eine ähnliche Entstehungsweise denken wie beim Talmud, der vor der Niederschrift durch Jahrhunderte mündliches Überlieferungsgut gewesen war, das von Geschlecht zu Geschlecht an Umfang anschwoll; und wenn auch in den der talmudischen folgenden Zeitepochen die Form der Überlieferung im Allgemeinen die schriftliche ist, so mag der Charakter einer umfassenden Geheimlehre, deren Verbreitung im Talmud nur in den Schranken äußerster Vorsicht gestattet wird, dasjenige Überlieferungsgut, das uns im Soharbuche vorliegt, doch länger von

* Siehe Adolf Jellinek: Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältnis zum Sohar. Leipzig 1851.

schriftlicher Fixierung ferngehalten haben, welche dann in der Tat erst durch Mose de Leon oder in seinem Kreise erfolgt sein mag. Eine völlige Verkennung jedoch der Bedeutung dieses Buches liegt vor, wenn dasselbe in seinem ganzen Umfang oder auch nur in seinem Hauptteile gleichsam als willkürliche Erfindung einem begabten und noch dazu einem auch geschäftsmännisch begabten Autor aus einem späten Jahrhundert zugeschrieben wird, es müßte denn dieser Mann, auch bei Benützung der damals vorliegenden kabbalistischen Literatur, selbst von jenem Genius beseelt gewesen sein, in dessen Glanze er seinerseits den legendenhaften Urheber erblickt.

Gliederung, Ausgaben und Kommentare.

Der Name des Buches.

Das Soharwerk stellt sich ebensowenig wie der Talmud, als einheitliches Buch dar. Es zerfällt vielmehr in folgende Hauptteile: den eigentlichen „Sohar", der die äußere Form eines fortlaufenden, nach den Wochenabschnitten gegliederten Pentateuchkommentars trägt; einige uralte Partien, welche die geheimnisvollen Titel führen: Idra raba (die große Versammlung), Idra suta (die kleine Versammlung) und Sifra di-Zeniutha (Buch des Geheimnisses) und in den üblichen Ausgaben einzelnen Soharabschnitten angeschlossen sind; ferner das Sefer Hechaloth (Buch der himmlischen Paläste) und Soharstücke zum Hohen Liede, zu den Büchern Ruth und Klagelieder, sodann verschiedene Erweiterungen und Erläuterungen, wie die Tikkunim (Ergänzungen), Midrasch ha-neelam (der verborgene Midrosch), Ra'aja Mehimna (der treue Hirte) und Sithre-Thorah (Geheimnisse der Lehre).

Gedruckt wurde der Sohar zum erstenmale 1558 in Cremona und fast gleichzeitig auch in Mantua. Unter den zahlreichen späteren Ausgaben sind die Lubliner, Amsterdamer, Konstantinopler und aus neuerer Zeit die Wilnaer die bekanntesten.

Selbstverständlich schließt sich an den Sohar eine reiche exegetische Literatur. Zu den bedeutendsten kommentierenden Werken gehören mehrere des Bär ben Petachjah, „Emek ha-Melech" von Naftali Herz, „Schaar

ha-Schamajim“ von Abraham Herera und „Chessed le-Abraham“ von Abraham Asulai, doch gibt es keinen einzigen den Text durchwegs begleitenden Kommentar. Höchst dürftig ist auch die Zahl der Übersetzungen. Zunächst kommen hier nur christlich-lateinische Übertragungen einzelner Partien in Betracht, namentlich der messianistischen Stellen, sowie der „Idroth“ (letztere in Knorr v. Rosenroth's „Cabbala denudata“). In deutscher Sprache gibt es gleichfalls nur einzelne Übersetzungsproben, zumeist nur als Stellenbelege in den wenigen Büchern und Aufsätzen, welche die Kabbalah überhaupt behandeln, und ebenso im Englischen. Nur ins Französische erscheint der ganze Sohar (ohne die meisten Ergänzungen und mit häufigen Kürzungen) übertragen, und zwar von Jean de Pauly, in einer Ausgabe von gezählten Exemplaren. Schließlich sei eine volkstümliche jüdisch-deutsche Bearbeitung aus dem 17. Jahrhundert („Nachlath Zewi“) erwähnt, sowie Fragmente einer alten hebräischen Übersetzung, die sich unediert in der Münchner Staatsbibliothek befinden sollen.

Der Name „Sohar“ bedeutet Lichtglanz, mit einem feinen Anklang an Übersinnliches*, und kommt in der Bibel als solcher nur zweimal vor: in der Thronwagenvision des Ezechiel und am Ende der Danielprophetien. Im Anschluß an die zweiterwähnte Stelle (Daniel cap. 12, v. 3)** erscheint er in den ersten Seiten des Soharbuches selbst an der Spitze der Erörterungen.

Ein Blick auf die Entwicklung der kabbalistischen Literatur bis zum Chassidismus.

Es liegt im Wesen der mystischen Tradition des Judentums, daß diese keinen eigentlichen historischen Anfang besitzt. Sondern unmerklich sind die Übergänge von ältester, ja biblischer, ursprünglicher Geistesströmung bis zu jenen vergleichsweise späten Abzweigungen, die selber nur als

* Bekanntlich hat der junghebräische Dichter Bialik einem seiner schönsten Gedichte diesen Namen zur Überschrift gegeben.

** In der ältesten gedruckten Soharausgabe bildet dieser Bibelvers den ersten des ganzen Buches.

„Überlieferung" gelten wollen. So führt ein Weg einerseits von den letzten und in gewissem Sinne höchsten Etappen des Prophetentums (Deuterojesaia, Ezechiel, Secharja, Maleachi, Daniel) zu rein apokalyptischen Schöpfungen (z. B. dem vierten Buche Esra, den Büchern Henoch und Baruch) und andrerseits von diesen und der bei Philo noch ganz jüdischen Gnosis, welche beiden Strömungen auch wieder ins Urchristentum einmünden, auf jüdischer Seite über die mystischen Elemente der Agada, des talmudischen Sagen- und Legendenstoffes, in die eigentliche Kabbalah hinein.

Die Hauptgegenstände der ältesten kabbalistischen Forschung bilden zunächst der biblische Schöpfungsbericht (Ma'asseh Bereschith) und die Vision des göttlichen Thronwagens bei Ezechiel (Maasseh Merkabah), welche sich zur mystischen Kosmogonie (der Lehre der Weltentstehung) und Theosophie (der Lehre von den göttlichen Urgründen des Kosmos) erweitern. Außerdem enthalten schon uralte Bücher und Fragmente die Lehre vom Gottmenschen, häufig „Metatron" genannt, Engelsvisionen und von solchen herrührende Prophezeiungen, welche bis auf Adam zurückverlegt werden (wie im Buche „Rasiel"), und so groteske Allegorien wie jene Schrift, welche die Masse der göttlichen Herrlichkeit berechnet. Die Krönung jenes Literaturzweiges aber bildet das „Buch Jezirah", welches, schon im jerusalemitischen Talmud erwähnt, in gedrängtester Form, an Zahlen, Buchstaben und die vier Elemente anknüpfend, die Grundzüge der ganzen Kabbalah enthält.

Nur ganz allmählich treten übrigens die vorher strenge verborgen gehaltenen Lehren in literarische Erscheinung, und die verschiedenen Seiten derselben gelangen in verschiedenen Richtungen, welche aber doch nur in wenigen Namen, Handschriften und Büchern erhalten sind, zur Ausbildung: so die Buchstaben- und Zahlenmystik besonders in Deutschland (Jehuda ha-Chassid aus Regensburg und Eleasar Rokeach aus Worms), die Lehren von den das Urgöttliche mit dem Menschenreich verbindenden vier Welten und zehn Sphären namentlich in Südfrankreich (Abraham ben David und sein Sohn Isak der Blinde, ein Kreis, aus welchem das Buch „Bahir" hervorgegangen ist), die mehr philosophischen Ausgestaltungen in Spanien (Abraham Abulafia, Josef ben Abraham Gikatilia, das Buch „Ma'arecheth Elohuth"), zur spanisch-jüdischen Religionsphilosophie in ein Verhältnis des Gegensatzes und doch auch mannigfacher Befruchtung tretend. So erscheinen Abraham ibn Esra und namentlich Mose ben Nachman und unter den

großen Dichtern vor allem Salomo ibn Gabirol als unmittelbare Vertreter kabbalistischer Denkweise auf philosophischem, exegetischem, mathematischem und dichterischem Gebiete. Es ist übrigens eine eigenartige Erscheinung der jüdischen Geistesgeschichte, daß innerhalb derselben nach entgegengesetzter Richtung das mystische und das rationalistische Element in sehr nahen Zeiträumen zur höchsten Entfaltung gelangen, so im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, der Epoche des Maimonides und des Sohar, und in neuerer Zeit wiederum im Beginne des Chassidismus und der Mendelssohnschen Aufklärung.

Insoferne nun die erwähnten Richtungen auf eine Durchforschung der Welt- und Menschengeheimnisse hinzielen, bilden sie den Gegenstand der sogenannten „theoretischen Kabbalah" (Kabbalah ijunith). Aber selbstverständlich erscheint schon innerhalb dieser das Moment der Erkenntnis selbst gebunden an ein tieferes Erfühlen der Weltzusammenhänge und an die Gesinnung einer durch den Hinblick auf den ganzen Kosmos vertieften Verantwortung für das menschliche Handeln. In Berührung mit den ewigen Kräften des Kosmos rückt die menschliche Tat unmittelbar in die Gebiete höherer Weihe und geläuterter Macht. Die Erforschung der mystisch bestimmten Tat nun, welche mit der Betätigung selbst nahezu zusammenfällt, bildet den Gegenstand der „praktischen Kabbalah" (Kabbalah ma'assith), die in einiger Selbständigkeit allerdings vor allem erst in späterer Zeit zur Entwicklung gelangt.

Die verschiedenartigen Strömungen münden nun zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts im „Sohar" zusammen, der in der Folgezeit für das mystische Judentum gleich hohe Bedeutung erlangt hat wie die Bibel für das gesamte und der Talmud für das religionsgesetzliche Judentum.

An die Kodifizierung des Soharbuches schließt sich die kabbalistische Literatur der folgenden Jahrhunderte, zunächst in ähnlicher Weise wie die rabbinische Literatur an den Talmud. Außer Ergänzungen und Kommentierungen zum Sohar entstehen solche Schriften, welche in direkter Anlehnung an den Sohar oder nach seiner Methode oder in seinem Geiste verschiedene Seiten des jüdischen Religionslebens behandeln. So enthält das Buch Menachem Riccanati's: „Ta'ame ha-Mizwoth" (Sinn der Gebote) eine kabbalistische Auslegung des jüdischen Ritualgesetzes, in ähnlichem Geiste werden Bibelkommentare und Deutungen der Gebete verfaßt, daneben auch polemische Schriften gegen die Philosophie.

schriftlicher Fixierung ferngehalten haben, welche dann in der Tat erst durch Mose de Leon oder in seinem Kreise erfolgt sein mag. Eine völlige Verkennung jedoch der Bedeutung dieses Buches liegt vor, wenn dasselbe in seinem ganzen Umfang oder auch nur in seinem Hauptteile gleichsam als willkürliche Erfindung einem begabten und noch dazu einem auch geschäftsmännisch begabten Autor aus einem späten Jahrhundert zugeschrieben wird, es müßte denn dieser Mann, auch bei Benützung der damals vorliegenden kabbalistischen Literatur, selbst von jenem Genius beseelt gewesen sein, in dessen Glanze er seinerseits den legendenhaften Urheber erblickt.

Gliederung, Ausgaben und Kommentare.

Der Name des Buches.

Das Soharwerk stellt sich ebensowenig wie der Talmud, als einheitliches Buch dar. Es zerfällt vielmehr in folgende Hauptteile: den eigentlichen „Sohar", der die äußere Form eines fortlaufenden, nach den Wochenabschnitten gegliederten Pentateuchkommentars trägt; einige uralte Partien, welche die geheimnisvollen Titel führen: Idra raba (die große Versammlung), Idra suta (die kleine Versammlung) und Sifra di-Zeniutha (Buch des Geheimnisses) und in den üblichen Ausgaben einzelnen Soharabschnitten angeschlossen sind; ferner das Sefer Hechaloth (Buch der himmlischen Paläste) und Soharstücke zum Hohen Liede, zu den Büchern Ruth und Klagelieder, sodann verschiedene Erweiterungen und Erläuterungen, wie die Tikkunim (Ergänzungen), Midrasch ha-neelam (der verborgene Midrosch), Ra'aja Mehimna (der treue Hirte) und Sithre-Thorah (Geheimnisse der Lehre).

Gedruckt wurde der Sohar zum erstenmale 1558 in Cremona und fast gleichzeitig auch in Mantua. Unter den zahlreichen späteren Ausgaben sind die Lubliner, Amsterdamer, Konstantinopler und aus neuerer Zeit die Wilnaer die bekanntesten.

Selbstverständlich schließt sich an den Sohar eine reiche exegetische Literatur. Zu den bedeutendsten kommentierenden Werken gehören mehrere des Bär ben Petachjah, „Emek ha-Melech" von Naftali Herz, „Schaar

ha-Schamajim“ von Abraham Herera und „Chessed le-Abraham“ von Abraham Asulai, doch gibt es keinen einzigen den Text durchwegs begleitenden Kommentar. Höchst dürftig ist auch die Zahl der Übersetzungen. Zunächst kommen hier nur christlich-lateinische Übertragungen einzelner Partien in Betracht, namentlich der messianistischen Stellen, sowie der „Idroth“ (letztere in Knorr v. Rosenroth's „Cabbala denudata“). In deutscher Sprache gibt es gleichfalls nur einzelne Übersetzungsproben, zumeist nur als Stellenbelege in den wenigen Büchern und Aufsätzen, welche die Kabbalah überhaupt behandeln, und ebenso im Englischen. Nur ins Französische erscheint der ganze Sohar (ohne die meisten Ergänzungen und mit häufigen Kürzungen) übertragen, und zwar von Jean de Pauly, in einer Ausgabe von gezählten Exemplaren. Schließlich sei eine volkstümliche jüdisch-deutsche Bearbeitung aus dem 17. Jahrhundert („Nachlath Zewi“) erwähnt, sowie Fragmente einer alten hebräischen Übersetzung, die sich unediert in der Münchner Staatsbibliothek befinden sollen.

Der Name „Sohar“ bedeutet Lichtglanz, mit einem feinen Anklang an Übersinnliches*, und kommt in der Bibel als solcher nur zweimal vor: in der Thronwagenvision des Ezechiel und am Ende der Danielprophetien. Im Anschluß an die zweiterwähnte Stelle (Daniel cap. 12, v. 3)** erscheint er in den ersten Seiten des Soharbuches selbst an der Spitze der Erörterungen.

Ein Blick auf die Entwicklung der kabbalistischen Literatur bis zum Chassidismus.

Es liegt im Wesen der mystischen Tradition des Judentums, daß diese keinen eigentlichen historischen Anfang besitzt. Sondern unmerklich sind die Übergänge von ältester, ja biblischer, ursprünglicher Geistesströmung bis zu jenen vergleichsweise späten Abzweigungen, die selber nur als

* Bekanntlich hat der junghebräische Dichter Bialik einem seiner schönsten Gedichte diesen Namen zur Überschrift gegeben.

** In der ältesten gedruckten Soharausgabe bildet dieser Bibelvers den ersten des ganzen Buches.

„Überlieferung" gelten wollen. So führt ein Weg einerseits von den letzten und in gewissem Sinne höchsten Etappen des Prophetentums (Deuterojesaia, Ezechiel, Secharja, Maleachi, Daniel) zu rein apokalyptischen Schöpfungen (z. B. dem vierten Buche Esra, den Büchern Henoch und Baruch) und andrerseits von diesen und der bei Philo noch ganz jüdischen Gnosis, welche beiden Strömungen auch wieder ins Urchristentum einmünden, auf jüdischer Seite über die mystischen Elemente der Agada, des talmudischen Sagen- und Legendenstoffes, in die eigentliche Kabbalah hinein.

Die Hauptgegenstände der ältesten kabbalistischen Forschung bilden zunächst der biblische Schöpfungsbericht (Ma'asseh Bereschith) und die Vision des göttlichen Thronwagens bei Ezechiel (Maasseh Merkabah), welche sich zur mystischen Kosmogonie (der Lehre der Weltentstehung) und Theosophie (der Lehre von den göttlichen Urgründen des Kosmos) erweitern. Außerdem enthalten schon uralte Bücher und Fragmente die Lehre vom Gottmenschen, häufig „Metatron" genannt, Engelsvisionen und von solchen herrührende Prophezeiungen, welche bis auf Adam zurückverlegt werden (wie im Buche „Rasiel"), und so groteske Allegorien wie jene Schrift, welche die Masse der göttlichen Herrlichkeit berechnet. Die Krönung jenes Literaturzweiges aber bildet das „Buch Jezirah", welches, schon im jerusalemitischen Talmud erwähnt, in gedrängtester Form, an Zahlen, Buchstaben und die vier Elemente anknüpfend, die Grundzüge der ganzen Kabbalah enthält.

Nur ganz allmählich treten übrigens die vorher strenge verborgen gehaltenen Lehren in literarische Erscheinung, und die verschiedenen Seiten derselben gelangen in verschiedenen Richtungen, welche aber doch nur in wenigen Namen, Handschriften und Büchern erhalten sind, zur Ausbildung: so die Buchstaben- und Zahlenmystik besonders in Deutschland (Jehuda ha-Chassid aus Regensburg und Eleasar Rokeach aus Worms), die Lehren von den das Urgöttliche mit dem Menschenreich verbindenden vier Welten und zehn Sphären namentlich in Südfrankreich (Abraham ben David und sein Sohn Isak der Blinde, ein Kreis, aus welchem das Buch „Bahir" hervorgegangen ist), die mehr philosophischen Ausgestaltungen in Spanien (Abraham Abulafia, Josef ben Abraham Gikatilia, das Buch „Ma'arecheth Elohuth"), zur spanisch-jüdischen Religionsphilosophie in ein Verhältnis des Gegensatzes und doch auch mannigfacher Befruchtung tretend. So erscheinen Abraham ibn Esra und namentlich Mose ben Nachman und unter den

großen Dichtern vor allem Salomo ibn Gabirol als unmittelbare Vertreter kabbalistischer Denkweise auf philosophischem, exegetischem, mathematischem und dichterischem Gebiete. Es ist übrigens eine eigenartige Erscheinung der jüdischen Geistesgeschichte, daß innerhalb derselben nach entgegengesetzter Richtung das mystische und das rationalistische Element in sehr nahen Zeiträumen zur höchsten Entfaltung gelangen, so im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, der Epoche des Maimonides und des Sohar, und in neuerer Zeit wiederum im Beginne des Chassidismus und der Mendelssohnschen Aufklärung.

Insoferne nun die erwähnten Richtungen auf eine Durchforschung der Welt- und Menschengeheimnisse hinzielen, bilden sie den Gegenstand der sogenannten „theoretischen Kabbalah" (Kabbalah ijunith). Aber selbstverständlich erscheint schon innerhalb dieser das Moment der Erkenntnis selbst gebunden an ein tieferes Erfühlen der Weltzusammenhänge und an die Gesinnung einer durch den Hinblick auf den ganzen Kosmos vertieften Verantwortung für das menschliche Handeln. In Berührung mit den ewigen Kräften des Kosmos rückt die menschliche Tat unmittelbar in die Gebiete höherer Weihe und geläuterter Macht. Die Erforschung der mystisch bestimmten Tat nun, welche mit der Betätigung selbst nahezu zusammenfällt, bildet den Gegenstand der „praktischen Kabbalah" (Kabbalah ma'assith), die in einiger Selbständigkeit allerdings vor allem erst in späterer Zeit zur Entwicklung gelangt.

Die verschiedenartigen Strömungen münden nun zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts im „Sohar" zusammen, der in der Folgezeit für das mystische Judentum gleich hohe Bedeutung erlangt hat wie die Bibel für das gesamte und der Talmud für das religionsgesetzliche Judentum.

An die Kodifizierung des Soharbuches schließt sich die kabbalistische Literatur der folgenden Jahrhunderte zunächst in ähnlicher Weise wie die rabbinische Literatur an den Talmud. Außer Ergänzungen und Kommentierungen zum Sohar entstehen solche Schriften, welche in direkter Anlehnung an den Sohar oder nach seiner Methode oder in seinem Geiste verschiedene Seiten des jüdischen Religionslebens behandeln. So enthält das Buch Menachem Riccanati's: „Ta'ame ha-Mizwoth" (Sinn der Gebote) eine kabbalistische Auslegung des jüdischen Ritualgesetzes, in ähnlichem Geiste werden Bibelkommentare und Deutungen der Gebete verfaßt, daneben auch polemische Schriften gegen die Philosophie.

Aber tiefer als die literarische zeigt sich die innere Entwicklung der jüdischen Mystik, welche an einem Wendepunkte der jüdischen Geschichte über die Vollendung der theoretischen Kabbalah weitergeht. Die letztere hatte zuletzt ihre Hauptstätte in Spanien gefunden. Nach dem grausamen Abschluß der spanisch-jüdischen Blütezeit findet sie eine Zuflucht in Palästina, namentlich in der malerischen Höhenstadt Safet, von wo kabbalistische Volkstradition die Ankunft des Messias erwartet. Einen neuen Quellstrom jedoch der jüdischen Mystik bezeichnen die Namen dieses Kreises: Mose Kordovero, Isak Luria (1533—72), der „heilige Löwe" zubenannt, und dessen Schüler Chajim Vital. Diese letzteren beiden Männer sind es, an welchen sich der Wunderglanz der Legende erneuert. Isak Luria lehrte bloß mündlich wie die großen Meister des religiösen Lebens, doch wurde seine Lehre von Chajim Vital in dessen Hauptwerk: „Ez Chajim" (Lebensbaum) schriftlich niedergelegt und dann durch zahlreiche Jünger und Anhänger, wie Israel Saruk, Abraham Asulai, Jakob Zemach und Nathan Spiro, nach allen Ländern verbreitet. Die bedeutsame Wendung, welche von jenem Kreise ausging, bestand, abgesehen von einer Neugestaltung der Schöpfungslehre durch den eigentümlichen Begriff des „Zimzum" oder der konzentrativen Raumesschöpfung, vor allem in der Betonung der praktischen Seite der Mystik, worunter aber nicht in erster Linie jene magischen Momente zu verstehen sind, die schon längst früher auf heimliche Weise gepflegt worden waren, sondern die enge Durchdringung aller religiösen und aller Lebenstat überhaupt mit innerster mystischer Intention. Heiligkeit für die Erlesenen, Frömmigkeit für das Volk bilden in wesentlich asketischer Färbung die neuverstärkten Ideale, hinter denen mächtiger als vordem auf düsteren Hintergründen des Volksschicksals die Hoffnungen auf den Messias wieder aufleuchten, dessen Ankunft durch menschliches Verhalten beschleunigt werden könne. Überhaupt drang jetzt die Kabbalah, die ehedem esoterische Wissenschaft gewesen war, als Lebens- und Rituallehre tief in das Volk, und seine rabbinischen Autoritäten konnten sich immer weniger ihrem Einflusse entziehen. Dies geschah namentlich in Italien und in Polen, wohin die alt-neue Lehre durch eifrige Anhänger verbreitet wurde. Zahlreiche Namen derselben sind uns aus diesen Zeiten überliefert und zahlreiche Werke erhalten. Erwähnt seien Mathatias ben Salomon aus Delacrut, Simson aus Ostropolie, Menachem Asarjo di Fano, Mose Zacuto, Abraham Herera und Jesaia Hurwitz, der Verfasser des

weitverbreiteten enzyklopädischen Werkes „Sch'ne Luchoth ha-Berith" (Die zwei Bundestafeln). In der Atmosphäre der lurianischen Mystik konnten aber auch jene ekstatischen Stimmungen erblühen, welche einerseits in der Volksbewegung des Sabbatianismus und anderseits auf viel geläuterterer Stufe in der mißglückten Palästinawanderung der Gruppe des Jehuda ha-Chassid zu tragischen Enttäuschungen führten.

Der kühne Versuch, das Volksleben selber in die Bahnen der mystischen Richtung zu zwingen, bildete aber andrerseits die Vorstufe des Chassidismus, für dessen Geschichte und innere Charakteristik hier auf die Einleitungen Martin Buber's * verwiesen sei. Der Chassidismus stellt den Versuch dar, eine bis dahin an strenge Religionsgesetzlichkeit gebundene Volksmystik vom religiösen Formalismus und die Mystik selbst von allen äußerlichen Bindungen des Wissens und Wollens zu befreien. Auf anderem Wege als bis dahin wird Erlösung des religiösen Grundtriebes angestrebt: durch ein Zurückgehen auf schlichte Volksfrömmigkeit und ein innerlich beglücktes Gottdienen des einzelnen Menschen.

---

* Siehe auch das jüngsterschienene Werk S. A. Horodezky's: Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus (Bern—Leipzig 1920).

Aus der Lehre des Sohar.

Das Gotteswerk.

In der Beziehung auf die „letzten Fragen“ unterscheiden sich von allen philosophischen die mystisch-religiösen Systeme durch eine gewisse ehrfürchtige Distanz vor dem Unfaßbaren und Unsagbaren, welche hievon nur in Bildern und Gleichnissen zu reden gestattet, die sich aber zugleich mit machtvollerer Näherung aus gewöhnlichen Ding- und Begriffssphären an das Geheimnisvoll-Wesenhafte verbinden.

Man kann in der Sprache der Mystik von einem „Letzten“ überhaupt nicht sprechen. Auch der Kabbalah sind die Begriffe: „Sein“, „Substanz“, ja selbst „Gott“ als Bezeichnungen für dieses Letzte fremd. Seine einzig mögliche Bestimmung ist die Negation. Über allen nennbaren Kategorien des Daseins steht nur das „Ejn-Soph“ (das Unendliche) oder „Ajin“ (Nichts). Es ist noch nicht Anfang dieses Seins, sondern auch selbst über allen Anfang erhaben. So wird es gelegentlich „Anfang und nicht Anfang“ genannt. Ungeschieden und ewig geschieden zugleich steht es jenseits aller Bestimmungen und doch erscheint in ihm ohne erste Begrenzung der Ursprung des Daseins, welcher in einem über die Zeit hinausreichenden Aspekte auch Urbeginn der Schöpfung * ist.

Letzte Höhe der Erkennbarkeit kann indes erst werden, was in die Kategorie des Erkennens schon hinabreicht, während der Urgrund in schauervoller Abgründigkeit selbst der Beziehung der Erkenntnis entrückt bleibt. Im Buche „Jezirah“ wird derselbe mit dem dem Buche Hiob ** entnommenen Worte „Belimah“ bezeichnet, welches, in seine Bestandteile zerlegt, das „Was-lose“ bedeutet: dasjenige, was noch nicht die Bestimmung des „Was“ an sich trägt.

* Auf dieses „Ajin“ bezieht der Sohar die Frage der Israeliten (Exodus, cap. 17, v. 7): „Ist Jehovah in unserer Mitte oder nicht“, in der Fassung: „Ist Jehovah in unserer Mitte oder Ajin?“

** cap. 26, v. 7.

Aber von den letzten faßbaren Höhen bis herab in unsere Menschenwirklichkeit und unter dieselbe stellt sich der Kabbalah das Sein als eine abgestufte Leiter dar: genauer gesprochen, als ein einziger, erhabener Weltorganismus im Bilde des Sefirothbaumes.*

Das Wort „Sefirah" selbst entspricht einer von unseren gebräuchlichen Denkmethoden unterschiedenen Art Übersinnliches zu betrachten. Der Wortstamm hängt mit „zählen" zusammen, hinweisend auf ein geheimnisvolles System zahlenmäßiger Verbindungen und Verschlingungen, in welchen die Urmächte des Daseins zu ewig-schöpferischer Wirklichkeit lebendig sich gruppieren. Zugleich enthält dieses Wort einen merkwürdigen Anklang an die griechischen „Sphären", welche physisch die kugelschalig geformten planetarischen Umhüllungen der Erde, geistig ebenfalls bestimmte Weltpotenzen bedeuten. Der „Baum" selbst aber will diesen Zusammenhang im Bilde des organischen Lebens festhalten, wobei nur nicht an einzelnes, sondern an das universale und nicht an das physische, sondern an geistiges Leben eines in seiner wahren Wirklichkeit geistigen Universums zu denken ist. Und dieses Bild läßt eine Metaphysik erkennen, welche ebensowenig der Spekulation als der sinnlichen Anschauung entspringen kann, die sich ihrer Methode nach noch eher mit geometrischer Kombinatorik vergleichen läßt, nur daß die Objekte derselben eben nicht die Objekte der Mathematik sind, sondern jene Gründe des Daseins, welche dem Menschengeiste selbst eingewoben sind und nur der in sich gewendeten „Betrachtung" (Histakluth) sich erschließen. Folgt man also den Wegen der Kabbalah, dann kann der Baum nicht „konstruiert", sondern nur „analysiert" werden.

Eine Zehnheit der Sefiroth will die Hintergründe des Weltdaseins bezeichnen, in einer Ausgeglichenheit, der sehr häufig auch das Bild der Wage zum Ausdruck dient. In unnennbaren Höhen geht die oberste der Sefiroth, die „Krone" (Kether) unschiedlich in das „Unendliche" über. Sie wird hie und da mit demselben für eins gehalten. Die unterste wird durch das Menschenreich gebildet — das „Reich" schlechthin (eigentlich Malchuth = Königreich), in verwandtem Sinne, wie dieses Wort auch im christlichen „Vaterunser" gemeint ist, als jene Geistesregion, welche den Menschen unmittelbar berührt und umgibt. Die Abstufung schließt indessen nicht eigentlich eine Höher- und Minderwertung ein, und wie die „Krone" keimhaft den ganzen Baum in sich trägt, so erscheint wieder der ganze Baum im „Reiche" verdichtet. So werden auch

* Vgl. die schematische Zeichnung am Schlusse des die Lehre darstellenden Teiles.

gerne die erste und die zehnte Sefirah direkt verbunden: in dem Namen „Kether Malchuth", welchen auch die mystisch-religiöse Dichtung Salomo ibn Gabirols trägt.

Sieht man von der untersten der Sefiroth ab, so erscheinen die übrigen in drei Dreiheiten angeordnet, von denen die höchste außer Kether noch Chochmah („Weisheit") und Binah („unterscheidende Vernunft") enthält, die mittlere Chessed („Liebe") oder Gedullah („Größe"), Din („richtende Gerechtigkeit") oder Geburah („Stärke") und Tifereth („Herrlichkeit", in Wirklichkeit die Harmonie von allen), auch Rachamim („Erbarmen") genannt, die untere Nezach („Dauerkraft"), Hod („Schönheit") und Jessod („Fundament").*

Die oberste Dreiheit bezeichnet wesentliche Potenzen der Erkenntnis, welche, in sich selbst vertieft, höchste Stufen des Daseins zur Offenbarung bringen (das „Vernunftreich"). Die „Weisheit" bildet erst eigentlich den Uranfang der Dinge und wird als solcher schon im Buche der Sprüche geschildert, in der Gnosis dann mit dem Logos identifiziert und je nach der Auffassung als erstes Geschöpf oder als der Weltschöpfer selbst betrachtet, hinter dem noch das Ursein zu erahnen ist. In der einen der aus der hellenistischen Zeit stammenden aramäischen Bibelübersetzungen, dem „Targum Jeruschalmi", wird das erste Wort der Bibel: „Bereschith" („im Anfang") geradezu durch „Weisheit" wiedergegeben. Und auch der Sohar übersetzt die ersten Bibelworte gelegentlich in Identifizierung von „Reschith" und „Chochmah", welche auch durch eine biblische Wendung nahegelegt wird, und zugleich hinweisend auf eine noch zu besprechende Unterschiedlichkeit der Gottesnamen, mit den Worten: „Durch Weisheit schuf es (das Unnennbare und nicht Genannte) Elohim".

Erst „Binah" enthält zur Weisheit auch die Negation, daher die Unterscheidung und Scheidung des Sinnvollen und Sinnlosen, die Begrenzung und Formung des vernünftigen Wesens selbst. Wie in der platonischen Philosophie hat man bei diesen Namen nicht an Abstraktionen zu denken, sondern an Wesenhaftes, dessen Substanz durch Weisheit gebildet wird. Hie und da wird dann noch, indem „Kether" als mit dem „Ejn Sof" identisch über den Sefirothbaum hinausgehoben erscheint, zu „Weisheit" und „Vernunft" „Daath" als dritte Sphäre sich verwirklichender „Erkenntnis" hinzugefügt.

---

* Die Namen „Gedullah, Geburah, Tifereth, Nezach, Hod" finden sich in einem Bibelverse (I. Buch der Chronik, cap. 29, v. 11) vereint.

Die mittlere Dreiheit bezeichnet die Urmächte des seelischen Lebens, als welche die absolut bejahende Liebe und die scheidende Gerechtigkeit erscheinen, beide erst verbunden und versöhnt durch ein harmonisierendes Urelement, dessen Name „Barmherzigkeit" nichts von Passivität in sich enthält, sondern eine Sphäre bezeichnet, in welcher Liebe wirken kann, ohne in sich selbst zu zerfließen, gestärkt und geformt durch „Gerechtigkeit", der die Unterschiedlichkeiten des Daseins unterworfen sind.

Die dritte Dreiheit enthält die Urmächte des vitalen Daseins (des „Naturreichs"): Stärke, Schönheit und als vom unteren Urgrunde her schöpferisches Band die physische Zeugungsmacht, in welcher Kraft und Schönheit auf wunderbare Art keimhaft verschmolzen erscheinen und welche daher das „Fundament" für beide bildet, ja auch für den ganzen Baum, insoferne sein Sinn in der Manifestation des Geistes bis in die physische Natur hinein gelegen ist. Und in einer gewissen Polarität zu einander stehen „Stärke" und „Schönheit", wobei im physischen Aspekte die erstere das Primäre, Positive ist, während Schönheit schon eine gewisse den Gegensatz der Stärke miteinschließende Formung derselben bildet.

Diese Einteilung in drei Dreiheiten, welche in gewisser Beziehung noch nach oben und unten in Fortsetzungen münden, läßt auch schon eine andere Gliederung erkennen: in rein positive Potenzen (Weisheit, Liebe, Kraft im physischen Aspekte) und in solche, welche einen Gegensatz einschließen und wohl auch ursprünglich begründen (Vernunft, Gerechtigkeit oder Strenge, Schönheit). Es ist aber hiebei nicht etwa an negative Prinzipien zu denken, zu welcher Auffassung die schematische Darstellung leicht verführen könnte, da „Vernunft" offenbar nicht als Gegensatz von Weisheit, Gerechtigkeit nicht als Gegensatz von Liebe oder Schönheit als solcher von Kraft gelten kann, wohl aber an ein ursprüngliches Beziehen zu einem Negativen, welch letzteres, etwa im Sinne Spinozas, im letzten Ursprung eigentlich nicht ist, in den „Baum des Lebens" also gar nicht einbezogen werden kann. Oder man denke etwa an eine durch Verdichtung des eigenen Wesens der betreffenden Urpotenz bewirkte Ausschließung all dessen, was dieselbe nicht ist. In diesem Sinne bezeichnet z. B. Bischoff die Prinzipien der rechten Seite als diejenigen der Expansion oder der Extensivität, — denn es bedeutet ja alle reine Positivität ein in die Weite ausstrahlendes, sich ins Unbestimmte ergießendes Element — die linke Seite als diejenige der Intensivität, indem die Konzentration des Eigenwesens der Urpotenz

in ihr die Macht der Scheidung und des Widerstandes erzeugt. So erklären sich die rätselhaften Namen „Gedullah" (Größe) für die Sefirah der Liebe, „Geburah" (Stärke) für jene der richtenden Strenge.

Während nun der „linken Seite" an sich schon eine gewisse die Positivität und ihren Gegensatz überbrückende, allerdings durch Scheidung überbrückende Funktion innewohnt, treten wieder zwischen jene der rechten und der linken Seite Prinzipien eines gewissen Ausgleichs und mehr: einer gewissen Synthese. In ihnen vereinigen sich die beiden polaren Prinzipien gewissermaßen in einen höheren Zustand, der, Frucht und Keim zugleich, beide wieder erneuert aus sich erfließen läßt. So bildet denn „Kether" ein Reich des Über-Vernünftigen, das aus Weisheit und Vernunft sich erzeugt und diese immer wieder aus sich erzeugt, und gleiches gilt von „Erbarmen" in Beziehung auf Liebe und Gerechtigkeit, vom „Fundament" in Beziehung auf Schönheit und Kraft.

Nehmen wir aber noch hinzu, daß das höchste Verbindungsprinzip jeder Dreiheit doch wieder nur in seiner reinen Posivität, also in dem jeweiligen Prinzipe der rechten Seite zu suchen ist, so ergibt sich eine noch vermannigfaltigtere und vertieftere Anschauungsweise dieser Gliederung.* Und daß schließlich innerhalb derselben auch wieder die mittlere Dreiheit für den Sinn des ganzen Weltenorganismus die zentralste ist, kommt darin zum Ausdruck, daß die drei Säulen, welche die vertikale Dimension des Baumes bilden, nicht bloß als die rechte, linke und mittlere, sondern geradezu als „Säule der Liebe", der „Gerechtigkeit", des „Erbarmens" bezeichnet werden.

Verschiedene Namen und Bilder wollen diese Verhältnisse der geistigen Anschauung näher bringen. So wenn die Polarität der rechten und linken Seite hie und da durch das Bild zweier Wagschalen bezeichnet wird, welche eine in der Mitte wirkende Macht im Gleichgewichte hält. Der Gleichgewichtszustand ist überhaupt das Kennzeichen einer Welt, die „Bestand hat", im Gegensatze zu anderen, voraufgegangenen Welten oder Weltmöglichkeiten. Ein die ganze Soharliteratur in zahlreichen Variationen durchziehendes Symbol ist jenes der Geschlechter. Immer

* Merkwürdigerweise begegnen wir neuestens dem Gedanken, daß die Polarität des Positiven und Negativen im umfassenden positiven Prinzip wieder ihre höhere Vereinigung findet, bei dem von jüdischer Struktur des Denkens vielleicht irgendwie beeinflußten Philosophen Georg Simmel, s. dessen Schrift „Der Krieg und die geistigen Entscheidungen". S. 38. („Die Dialektik des deutschen Geistes".)

gilt das positive Prinzip (also auch dasjenige der Liebe) als das männliche, das negativ gerichtete (also auch dasjenige der richtenden Gerechtigkeit) als das weibliche. In diesem Symbole treffen sich aber die Gegensätze von Rechts und Links mit jenen von Oben und Unten. Wie in der Shankya-Philosophie der alten Inder Prakriti den empfangenden Urschoß der Natur bildet, wie in der Schelling'schen Naturphilosophie alle Entwicklung doppelt gerichtet erscheint, als ein Niederstieg des Geistes und als ein Aufstieg der Natur, so stellt auch die Kabbalah dem Urgöttlichen, dem schöpferischen Urgeist, die „Schechinah" oder „Matrone" gegenüber als den erhabenen Urgrund aller Geistempfänglichkeit und Geistempfängnis, wohnend in der untersten Sefirah, dem „Reich", oder mit diesem identisch, die „Königin", deren Vereinigung mit dem aus den oberen Sphären herabsteigenden „himmlischen König" Wonne und Heil allen Welten bringt.

Aber selbst scheinbar so nichtssagende Bezeichnungen wie die der rechten und linken Seite wollen im Sinne der Kabbalah als mehr denn bloße Namen genommen werden. Denn auch die anscheinend indifferenten Gegensätze des Raumes leiten, wie das Buch Jezirah ahnen läßt und wie sich aus der alten Bezeichnung Gottes als „Ort" (Makom) ergibt, ihren letzten Ursprung aus der schöpferischen Polarität des geistigen Daseins.

Hier ergibt sich aber noch eine höchst bedeutsame, ja im Zusammenhange der kabbalistischen Lehre geradezu fundamentale Anknüpfung und Unterscheidung. Was wir nämlich als den „Urgrund des Bösen" bezeichnen, muß, wie in Bezug auf die Negation überhaupt schon angedeutet, ursprünglich schon im linken Prinzip veranlagt sein, kommt aber erst dadurch zur Entstehung, daß dieses von seinem Zusammenhange mit dem rechten, von seinem positiven Sinn gleichsam, der im rechten Prinzip gelegen ist, sich losreißt und verselbständigt. Hier haben wir das universal-kosmische Bild dessen, was z. B. im Christentum als „Abfall der Erzengel" bezeichnet wird. Erst durch diesen Abfall geht aus der „linken Seite" die „andere Seite" hervor, als welche alles Böse Daseinsfeindliche erkannt wird, mit der Unterscheidungskraft der Konzentration, aber auch in unaussprechlicher Scheu vor einem Urgeheimnis dessen Schleier nicht gelüftet werden wollen.

So ergibt sich aber eine doppelte Scheidung: jene ursprüngliche des Positiven und Negativen, der Geistesfülle gleichsam und Geistesleere, und jene andere, darin die Negativität sich selbst an die Stelle der Positivität setzt, der Ursprung aller „Empörung" und „Verwirrung"

Tiefsinnig wird in der Bibel der eine Gegensatz im Werke des zweiten Schöpfungstages durch die „Scheidung der Wasser" symbolisiert. Aber die Weglassung der die Berichte der anderen Schöpfungstage abschließenden Wendung: „Und Gott sah, daß es gut war" will nach der Deutung des Sohar ein Hinweis darauf sein, daß die Erschaffung der Spaltung zugleich den Grund eines Prinzips bildet, welches den Gegensatz des Guten bedeutet. Am wesenhaftesten erscheint natürlich diese verdoppelte Polarität in der mittleren Sphäre, als kosmische Urpolarität des Ethischen. Einerseits bilden nämlich Alliebe und Allstrenge eine ursprüngliche Polarität, die doch keinen Widerspruch einschließt, andrerseits aber wird die als Strenge sich manifestierende Weltkraft ohne den Sinn der in ihr wirksamen Liebe zum Gegensatze der Liebe, zur Macht des „Zornes" und des „Schreckens". Bedeutungsvoll ist in letzterer Hinsicht auch die vom Sohar gemachte Unterscheidung von zwei Arten der Furcht, deren eine, als Gottesfurcht neben der Gottesliebe wirksam, doch ein wesentliches Attribut der letzteren bildet, die schauervolle Ehrfurcht vor der geistigen Unendlichkeit bezeichnend — und im Namen „Pachad", der auch für die Sefirah der richtenden Strenge gebraucht wird, erscheint diese Furcht selbst als wirksame Weltpotenz — während die andere, in sich isoliert, erregt durch Mächte, welche selbst wieder nichts als Furcht erwecken, allem hoffnungsvollen Dasein widerstreitet. Hiebei mag es auch als charakteristisch erscheinen, daß die eine Seite, wie die Liebe, aber auch noch die Gottesfurcht, ein verbindendes, die andere ein trennendes Element zwischen den Wesen bildet.

Noch mannigfache Bezeichnungen und Beziehungen der Sefiroth begegnen uns innerhalb der kabbalistischen Lehre. So treffen wir, bei Außerachtlassung aller stereotyp gewordenen Benennungen, auf Schilderungen von Regionen, welche dieselben nur in gewissen Hinsichten charakterisieren und dennoch auf ganz bestimmte Sefiroth zu beziehen sind. Es werden diesen Regionen dann je nach dem Zusammenhange allerlei geheimnisvolle Namen beigelegt, wie die „Bindung des Lebens", die „Stätte der Liebe" oder „Alles" schlechthin. Auch Licht und Farben dienen hie und da zur symbolischen Charakteristik, und zwar werden die höchsten Regionen durch völlige Unsichtbarkeit oder ein ‚verborgenes Licht', in weiterem Hinabstiege aber durch strahlendsten Glanz charakterisiert, während in paradoxer Bezeichnungsweise ein „nicht leuchtendes Licht" als der Urgrund der „unteren Welt" hingestellt wird. Ferner entspricht dem Prinzip oder der ganzen Säule der Liebe die weiße, der

linken Seite die rote Farbe, während die Buntheit der übrigen Farben, vor allem aber das ausgleichende Grün, die Chakteristik der mittleren Sphären bildet. Man kann etwa an Goethes „sinnlich-sittliche" Farbenqualitäten (in seiner „Farbenlehre") anknüpfen, um derlei Entsprechungen ihren Sinn abzugewinnen.

Am bedeutsamsten aber sind die Beziehungen der Sefiroth zum Menschen, in seinem Doppelwesen: als Erdenmensch, aber auch als dessen erhabenes, göttliches Urbild, der Gottmensch oder Messias.

Die Gliederung des Baumes erscheint auch wiederum mit der Zehnzahl seiner Zweige nicht erschöpft. Denn das Prinzip der Zehn, das sich in merkwürdiger Weise, wie wir sahen, an Einheit, Zweiheit und Dreiheit anschließt, spiegelt sich wieder in jeder einzelnen Sefirah, indem dieselbe, wie dies bei Kether und Malchuth schon angedeutet wurde, den ganzen Baum in sich wiederholt und fortsetzt.

Und überdies enthält der Baum außer den einzelnen Weltpotenzen und ihren bestimmten gruppenweisen Zusammenhängen auch noch ein ganz bestimmtes System von dreizehn selbst lebendigen Übergängen („Kanälen") zwischen den Weltpotenzen, in welchen ein urewiges, den Sefiroth als Weltkräften noch immanentes Ursein von Stufe zu Stufe sich ergießt, auf- und abströmend, sich ewig wandelnd, in den vier Formen des Weltenwerkes sich manifestierend.

Hiemit wird eine die Sefirothlehre ergänzende, aus der älteren Kabbalah übernommene Einteilung der Welten berührt, eine Einteilung nicht sowohl nach der Art der Urpotenzen als vielmehr nach dem Höhen- oder vielmehr sozusagen dem Geistigkeitsgrade tätigen Geschehens und dadurch der geschaffenen Wirklichkeit. Die Kabbalah unterscheidet vier Welten: eine „Welt der Emanation" (Olam ha-Aziluth), eine „Welt der Schöpfung" (Olam ha-Beriah), eine „Welt der Formung" (Olam ha-Jezirah), eine „Welt des Tuns" (Olam ha-Assijah). Wie Ursein in „erste Bewegung", wie Allewigkeit in noch überzeitlichen Ursprung übergehen kann, bildet das Urgeheimnis, dem Neuplatoniker und Kabbalisten in übergedanklicher Versenkung nachgingen. Das zweite Geheimnis: wie Zeit aus Ewigkeit erquellen, wie zeitlose Entwicklung der Ideen, das Wort in Hegelscher Gedankenhöhe verstanden, zur Schöpfung werden kann. Und geheimnisvoll wieder geht einmaliges Schöpfungswerk über in den fortwährenden Weltprozess und dieser aus Rätselgründen in das Geschehnis täglicher Tat.

Was im gewöhnlichen Begriffe der Religion „Schöpfung" genannt wird, entspricht eigentlich erst der dritten dieser Welten, über welche

sich noch die urbildliche Welt der in sich schöpferischen Ideen erhebt und in die schauervollen Abgründe des Ejn-Sof hinein eine Welt ewigen Quellens aus der Dinge völlig gestaltlosem Urschosse. Besser vielleicht noch als im Bilde solcher Urprozesse könnten vier Welten, soweit sie überhaupt dem Begriffe nahbar sind, als Produkte derselben verstanden werden. So hätte der Urprozeß der Emanation, wo wir diese Scheidung noch nicht machen können, eine Welt der Ideen, der zweite eine Welt der Formen erst zur Folge. Auch in Bezug auf die letztere ist wohl noch immer nicht an physische Gestaltung zu denken, vielmehr an eine Welt aus zahlen-, laut- und buchstabenartigen Urgebilden, welche sich von den letzten Konzentrationen mathematischer und sprachlicher Begriffe nur dadurch unterscheiden, daß sie nicht als lebensleere Abstraktionen, sondern als unmittelbar letzte Form und Ausdruck rein geistigen Lebens betrachtet sein wollen. Ohne daß der Sohar in dieser Beziehung irgendwie systematisch vorgehen würde, knüpft er immer wieder in konkreten Einzelfällen an solche Lehren der älteren Kabbalah an, welche letzte Rätsel und Lösungen in zahlenmäßigen Anordnungen der Zahlen selbst, der Urpotenzen des Sefirothbaumes, der Laute und Buchstaben von besonders ehrfürchtigen Namen und Worten, gewisser zeremonieller Einrichtungen suchen. Ganz in pythagoräischem Sinne erscheint die Zahl hiebei als nicht verstandesmäßig starres, sondern in sich aktives Element höchster Geistigkeit, dessen materielle Verdichtung gleichsam und getrübte Spiegelung erst etwa jene zahlenmäßigen Gesetze darstellen würden, in welchen sich die Wirksamkeit physischer Kräfte äußert. Hie und da freilich verliert sich der Sohar in seiner Vorliebe für diesen Gegenstand in Deutungen kindlicher Naivität, so in dem Rangstreit der hebräischen Buchstaben um die Würde der von ihnen getragenen Worte oder in den mannigfachen Zerlegungen der allerdings an sich schon recht merkwürdigen Buchstabenformen.

Erst die aktiven, urgestaltlichen Kräfte nun, die sich in Zahl und Zeichen bergen, wirken weltschöpferisch im physischen Sinne. Natürlich ist aber auch diese unsere geschaffene Welt nicht nur Produkt schöpferischer Urkraft, sondern im Sinne gröbster Verdichtung auch wieder Trägerin derselben. Das deutet der biblische Schöpfungsbericht an, wenn er an das Ende des Schöpfungswerkes, das durch den Wortstamm der „Beriah" bezeichnet wird, die Worte setzt: „um zu tun" (la'assoth). So steht am Schlusse des Weltenwerkes wiederum die Tat als Ende, Fortsetzung und Neubeginn. In verhüllter Gestalt sich bergend

in allem, was in der sichtbaren Welt geschieht, in aller Fortsetzung des Schöpfungswerkes gleichsam, die schon in die geschaffene Welt hineinfällt; in offenbarer und vollendeter Form aber sich zeigend auf der höchsten Stufe des nach einem Worte Goethes „heraufgegipfelten" innerweltlichen Entwicklungswerkes, als wiederum geistig-aktiv gewordene Form irdischen Geschehens: die freie Tat des Menschen.

So umfaßt denn das Schöpfungswerk gewissermaßen alles Werk überhaupt, seine Bahnen reichen aus unsagbaren Höhen bis in die uns umgebende Menschenwelt, ja unter dieselbe hinab.

Aber wieder will sich die Schilderung des Sohar nicht in der Enge des Schemas beschränken lassen. In Bild und Gleichnis sucht sie das ferne und nähere Geheimnis zu berühren, soweit als möglich nachzuformen und auszusprechen. Bild und Gleichnis selber werden immer dunkler, immer weniger faßbar, je dunkler und aller Erdenwirklichkeit entrückter ihr Gegenstand. Oft müssen sich, um den Gegenstand ahnen zu lassen, verschiedene Bilder ergänzen, durchdringen, manchmal absichtliche Widersprüche in immer entferntere Tiefen weisen. So erscheint der erste Schöpfungsakt unter dem Bilde eines vom Ejn-Sof her entzündeten Funkens, der aber noch lichtlos und als Punkt raumlos ist. Seine Ausstrahlung ist zugleich Raum- und Lichterschaffung und allmähliche Verdichtung übergeistiger Substanz. Denn alle Offenbarung ist auch bereits „Gewand" der Gottheit, das zuerst nur aus übersinnlichem „Saphirglanze" besteht, der allen Lichtglanz noch in Schatten stellt, dann aber immer dichter und dichter wird, bis herab zu den dunklen Hüllen der Materie, ja bis zu den undurchdringlichen „Schalen" (Kelifoth), welche als Gegenpotenzen der „Sefiroth" allem Bösen den Widerhalt gewähren.

Jenes Strahlen aber erscheint auch als ein Strömen, das allmählich in die selbst lebendigen Kanäle der Sefiroth übergeht. Und dieser Strom ist zugleich Besamung mit urgeistiger Fruchtbarkeit, geschildert unter dem verschmolzenen Bilde der Befruchtung und der Tränkung des himmlischen „Gartens", ein Vorgang unendlicher Wonne, für welchen der Zeugungsakt herangezogen wird als Symbol der welterschaffenden Verbindung eines „Ewig-Männlichen" und „Ewig-Weiblichen". Die innere Willensmacht des Schöpfungswerkes aber bildet das „Wort", das Gedanke und Kraft aus sich erzeugt, selbst über beiden erhaben. In einer merkwürdigen Kommentierung des 19. Psalms* wird dieser Nieder-

* Siehe im zweiten Teile dieses Buches den Versuch einer der Deutung des Sohar folgenden Übertragung dieses Psalms.

stieg, die „Fleischwerdung des Wortes", im Einzelnen geschildert. Urgründig aber steht hinter der Welt, hinter der Welt der Dinge, aber auch noch der Gestalten und der Ideen der Gottesname, in immer anderen Formen „den Sphären eingeprägt".

Denn Eines noch verbirgt sich hinter Urmächten und Urkräften, hinter Werk und Wirklichkeit: das Urwesen und aus ihm ewig entspringend alle die Wesen, welche die Welten nicht nur bevölkern, sondern ihr Innerstes selber ausmachen.

Die hie und da aufgeworfene Frage, ob die Kabbalah monotheistisch sei oder polytheistisch oder trialistisch im Sinne der christlichen Dreieinigkeitslehre, ist aus dem Äußeren ihrer Dokumente nicht eindeutig zu entscheiden. Der Sohar spricht immer wieder nicht nur von Welten, die gegenüber unserer „unteren Welt" als die „oberen" bezeichnet werden, sondern auch von Engeln, Geistern und Dämonen, von himmlischen Herrschern und Dienern, ja von ganzen Scharen solcher Wesen, andererseits aber auch von Wesen solcher Höhe, daß dieselben mit der Urgottheit nur im engsten Zusammenhange vorzustellen sind. Diese freilich wird immer nur als eine bezeichnet und der Sohar wird nicht müde, diese Einheit in tausend Wendungen zu betonen, namentlich auch in dem Sinne, daß selbst die Verschiedenheiten von Wesen, Sefiroth und schöpferischen Taten in den oberen Welten doch nur scheinbar sind und alles doch nur „eines ist". Ja es scheint in dieser stereotypen Wendung die Anschauung zum Ausdruck zu kommen, daß die Begriffsgegensätze „Einheit" und „Vielheit", „Gleichheit" und „Verschiedenheit", mit denen wir den Dingen unserer Welt begegnen, auf die oberen Welten überhaupt nur gleichnisweise angewendet werden dürfen.

In der Vielzahl allerdings treten uns insbesondere die Gottesnamen selbst entgegen, und es ist dabei zu beachten, daß, wenn der Gott der Religionen in der kabbalistischen Literatur mit verschiedenen Namen bezeichnet wird, auch wirklich wesenhaft Verschiedenes gemeint ist. Dennoch wird auch damit der Sinn einer höchsten Einheit doch nicht durchbrochen, wenn auch jene Höhe, in welche die formale Religion oder auch deren spekulative Deutung die „Einheit" verlegt, für die kabbalistische Auffassung immer noch der Vielheit heimgegeben ist. Ja Vielheit herrscht, soweit als menschliches Fassungsvermögen überhaupt konkret dem Wesen nahen kann. Ein Unnennbares, Unfaßbares, für welches auch das Attribut der Einheit weit mehr als zahlenmäßige Einheit bedeutet*,

* So die Auffassung der Zahlenmystiker, z. B. auch Ibn Esra's.

offenbart sich innerhalb jener menschlichen Schranken, welche auch der mystischen Versenkung gesetzt sind, immer bereits als eine Vielheit von Urpotenzen, welche dann der Sohar entweder in freier Darstellung oder durch Deutung von Bibelversen in ihrem Wesen zu kennzeichnen versucht oder mit bestimmten Gottesnamen bezeichnet, wobei dieselben wiederum als mit einzelnen Sefiroth identisch, beziehungsweise als deren Herrscher erscheinen. So soll noch manchen Deutungen der nur einmal in der Bibel, an entscheidender Stelle, verwendete Name „Ehejeh" der höchsten Sphäre: Kether, „Jehovah" der Sphäre der Vernunft, „Elohim" der mittelsten Sphäre „Tifereth", die Verbindung des Gottesnamens mit „Zebaoth" dem immer zusammen genannten Regionenpaare „Nezach" und „Hod", „Schaddai" dem „Fundament" und „Adonai", der „Herr", dem „Reiche", der Sphäre des Menschen, entsprechen.

In freierer Auslegung wird gelegentlich der Name „Elohim" auf ein Wesen gedeutet, welches, ehe es „Objekt" wurde, noch gänzlich nur „Subjekt" ist. Hierauf bezieht der Sohar den Satz: „Mi barah eleh" („Wer" hat „Dieses" erschaffen) indem „Mi" und „Eleh" mit ihren Buchstaben zusammen das Wort „Elohim" ergeben, auf einen Schöpfungsakt hindeutend, worin die Objektwelt des „Dieses" dem ewigen Urgrunde des „Wer" entspringt.*

Und wieder enthalten die Gottesnamen in ihren Bestandteilen geheimnisvolle Urlaute sowie in gewissen, aus bestimmter Zuordnung von Buchstaben und Zahlen hergeleiteten Zahlenwerten die letzten Formgeheimnisse der Schöpfung.

Außer den biblischen Gottesnamen aber verwendet der Sohar auch Benennungen, welche bloß das Geheimnisvolle des Urwesens oder seine Urerhabenheit aussprechen wollen wie: „der Verborgene der Verborgenen", der „Alte der Alten", der „Alte der Tage", der „heilige Alte", „der Langgesichtige", das „weiße Haupt".

Engel und Geister können natürlich nicht als Götter betrachtet werden, denn auch sie sind erschaffene Wesen, erschaffen aus geistiger Substanz, welche wiederum durch die Namen der vier Elemente bezeichnet wird. In diesem Sinne wird z. B. der Psalmvers gedeutet: „Er macht Winde zu Seinen Boten, zu Seinen Dienern lohendes Feuer".** Die Natur dieser Wesen wird durch ihre Wirksamkeit gekennzeichnet.

* H. Joel: Die Religionsphilosophie des Sohar, S. 235 und Hugo Bergmann: „Die Heiligung des Namens".

** Ps. 104, v. 4.

Es gibt Wesen, deren Dasein nichts als Gottespreis ist, Wesen, die über Gebet und Opfer gesetzt sind, es gibt siebzig himmlische Regenten der Völker („Fürsten" oder Sarim) und Schutzwesen, welche die Lebenspfade der einzelnen Menschen begleiten. Eine Hierarchie solcher Himmelswesen wird angedeutet, welche wie in der Vision des Ezechiel als Cherubim, Seraphim, Ophanim bezeichnet werden und sich im Gefolge der vier Erzengel: Michael, Gabriel, Uriel und Rafael (oder Peniel) um den himmlischen Thronwagen gruppieren. Oder es werden solche Wesen wieder den einzelnen Sefiroth zugeordnet, welche ihrerseits wieder von besonders erhabenen Wesen regiert sind. Im Allgemeinen bezeichnet es die Art dieser Wesen, daß sie zumeist in Scharen oder „Heerscharen" gedacht werden, mitunter in der mystischen Gruppierung des „Wagens" (Reticha), worin Geister verschiedener Erhabenheitsstufen zu gemeinsamem Werke verbunden erscheinen. Überhaupt ist der geistige Standort dieser Wesen nicht als ein fixer zu betrachten, sie strömen in nie rastender Bewegung an der von Jakob erschauten Himmelsleiter auf und nieder. Endlich hat der über das Menschliche hinausreichende Sündenfall die Existenz von Wesen der anderen Seite zur Folge, den geistigen Trägern des Zornes, der Verwirrung und der Zerstörung. Hier erscheint unterhalb der sozusagen positiven Welten eine feindliche Welt, aus dem „Gifte der Schlange" entsprungen, eine Welt schweifender Wesen, die im Schöpfungsakte nicht zu ihrer Vollendung gelangt sind und diese im Zeichen der Eigensucht von den oberen Welten glauben erzwingen zu können; an ihrer Spitze Samaël, dem wieder als weibliches Herrscherelement des „Urbösen" Lilith zugesellt ist. Im Zeichen dieser Welt, welche auch die „Welt des Schweigens" genannt wird, steht endlich der Tod und ein Daseinsgebiet, darin der schöpferische Geist gleichsam in ein blindes Ende einmündet, was der Sohar durch das Bild der „Vergessenheit" andeutet.

Wenn die Kabbalah das letzte Göttliche als verborgene Einheit anspricht, die Zahl rein geistiger Wesen jedoch in ihr als unendlich vielfach erscheint — zumal in ihrem Lichte eigentlich auch der Mensch ein solches ist — so steht andrerseits zwischen den Aspekten der Einheit und der Vielheit ein besonderes Moment, an welches die Frage nach einer Beziehung der Kabbalah zum Christentum vielfach angeknüpft hat, die Vorstellung der Dreieinigkeit. Die unleugbare Tatsache, daß diese Idee die ganze kabbalistische Lehre, und namentlich in der Form, in der sie uns im Sohar vorliegt, durchzieht, ermöglichte es auf

der einen Seite christlichen Gelehrten, wie schon dem Scholastiker Raymundus Lullus*, in derselben einen Hauptbeleg, ja selbst geradezu die mystische Begründung des Christentums zu erblicken, und bot dann Bekehrungssüchtigen ein beliebtes Mittel zu feinerer Judenmission, anderseits erweckte sie oft genug innerhalb rationalistisch-gerichteter und darum der Kabbalah von vorneherein abgeneigter, jüdischer Kreise Verdacht in Bezug auf deren Grundwesen, der durch die Übertritte einzelner messianistischer Sekten wie der Frankisten nur genährt wurde. Klarheit kann hier natürlich nur durch die Lehre selbst und den in ihr gemeinten Sinn gebracht werden. Und zunächst wäre die Trinitätsidee, losgelöst von aller dogmatisch-historischen Formulierung, auf Sinn und Berechtigung zu prüfen. Diese Idee findet sich nun in verschiedenen Gestalten und doch einheitlicher Grundform nicht bloß im Christentum, sondern auch im Brahmaismus, in der neuplatonischen Logoslehre, in der Hegelschen Philosophie, in pythagoräischer Zahlenmystik, bei den Denkern der italienischen Renaissancezeit und auch in der Kabbalah. In abstraktester Formulierung bedeutet sie, daß überall, wo Einheit sich unmittelbar manifestiert, dies auch bereits in der Form der Dreiheit geschieht. Und geheimnisvoll spricht der Sohar von drei Häuptern des „heiligen Alten", welche in Wahrheit doch eines nur sind.

Es ist eine ursprügliche Beziehung, welche auch noch aller Zahlenbeziehung vorangeht. In konkreten Verwirklichungen offenbart sie sich darin, daß alle Seinspotenzen in Paaren von Gegensätzen auftreten, welche jedesmal von einer höheren Einheit umfaßt werden oder aus ihrer Polarität her eine neue Synthese ins Dasein setzen. Wir sahen dieses Prinzip am Sefirothbaume im Einzelnen zutagetreten. Aber für sich betrachtet, bedeutet es eben ein noch Ursprünglicheres als die Gliederung der Sefiroth, indem es ja dieser Gliederung bereits immanent ist, sie in universeller Weise durchdringt. Dieses Prinzip manifestiert sich aber nicht bloß als dasjenige der horizontalen Gliederung des Baumes in Beziehung auf seine rechte, linke und mittlere Säule, sondern es wird auch für die Höhengliederung geltend gemacht. So werden nicht bloß „Weisheit" und „Vernunft" als „Vater" und „Mutter" bezeichnet, sondern in derselben Beziehung der Urpolarität erscheinen auch Geist und Urgrund der Natur: der ewige „Vater" und die ewige „Mutter"!

* Nach Nicolaus Cusanus.

Und der Vereinigung beider entspringt ein Neues, zuweilen als der „Sohn“ bezeichnet, auf welchen aber auch ohne stereotype Benennung in zahllosen Namen, Wendungen und Umschreibungen als auf ein wesenhaftes Urprinzip von besonderer Erhabenheit hingewiesen wird. Wiederum erscheint derselbe verschiedenen Sefiroth zugeordnet, namentlich „Tifereth“, dem Herzen des ganzen Baumes, oder auch Jessod, dem zeugenden Urgrunde. Er bildet zugleich das göttliche Schöpferwort und kann dann, in Übereinstimmung mit der Gnosis und identisch mit dem „Metatron“ der älteren Kabbalah, geradezu als weltschöpferisches Prinzip betrachtet werden, wobei freilich der Sinn jener Dreiheit, innerhalb deren er von Vater und Mutter erzeugt wird, nicht mehr derselbe bleiben kann. So wird er auch als der „Kurzgesichtige“ (Se'ër Anfin) dem „Langgesichtigen“ (Arach Anfin) gegenübergestellt und erscheint in manchen Schilderungen kaum mehr unterscheidbar vom urewigen „Vater“, mit dem er gewissermaßen als Schöpfer identisch ist. Andererseits aber wird er wieder geradezu als der „Zaddik“ bezeichnet und auf ihn der Satz bezogen: „Der Zaddik ist die Grundfeste (‚Jessod‘) der Welt“*. So erscheint er wieder als der Messias und in gewisser Beziehung kaum mehr unterscheidbar vom Gipfelpunkte der Schöpfung, welche gewissermaßen auch nur wieder er selbst ist, der geläuterte Mensch, des Menschen Urbild und Vorbild.

Damit aber erscheinen wieder Gotteswerk und Menschenreich in unschiedlichem oder, wie der Sohar sagt, in e i n e m Zusammenhange verbunden.

Das Reich des Menschen.

Wie in fast allen mystischen Lehren, nur in noch viel weiter greifendem Sinne, umspannt in der Kabbalah das Wort „Mensch“ ein Gebiet, das alle gewöhnliche, wissenschaftliche oder historische Erfahrung vom Menschen und auch die ethischen oder religiösen Formulierungen des „Menschlichen“ weit hinter sich läßt. Ja, man kann geradzu sagen, daß die Lehre vom Menschen wiederum die ganze Lehre des Sohar in geheimnisvoller Weise verdichtet in sich enthält.

* Sprüche, cap. 10, v. 25.

Eine gewisse Annäherung von heutigen, durch den Darwinismus stark getrübten Anschauungen in dieser Beziehung mag man in solchen Begriffen des Menschen finden, wie sie etwa Hermann Cohen seinem Ausspruche, daß „die Ethik die Lehre vom Menschen schlechthin sei", zugrundelegt, oder Henri Bergson einer naturphilosophischen Auffassung, innerhalb deren aus der Tatsache, daß der Mensch den Gipfelpunkt schöpferischer Naturentwicklung bildet, ein Gefühl dafür erwacht, daß der menschliche Organismus, schon aller Naturentwicklung immanent, also geistig allen übrigen Organismen vorangegangen sein müsse.

Die ungeheure zentrale Bedeutung aber, welche der Sohar dem Menschenwesen beimißt, kommt in Aussprüchen zum Ausdruck, wonach unsere Welt erst durch die Erschaffung des Menschen „Bestand hat", daß mit derselben erst der Name Gottes sich vollendet, daß erst mit der Erscheinung des Menschen das Sichtbarwerden, das heißt die physische Erschaffung aller übrigen Wesen beginnt.

Derartige Auffassungen werden häufig mit der Bezeichnung als „Anthropomorphismus" ungeprüft abgetan. Allein ihr Sinn kann doch erst aus den Zusammenhängen der ganzen kabbalistischen Lehre seine richtige Beleuchtung erfahren.

Zunächst schließt der Name „Mensch" Mehrfaches in sich, unterschieden und doch verbunden: das himmlische Urbild des Menschen, den „Adam Kadmon", und Adam, den ersten Menschen: Adam ha-Rischon"; er begreift auch sowohl die alltägliche Erscheinung des Einzelnen wie das Ideal seiner künftigen Vollendung.

Ihre letzte Heimat aber hat sowohl die kosmisch-universelle wie die irdisch-individuelle Art des Menschen in jenen erhabenen Höhen, in denen auch die Himmelswesen ihren Ursprung haben. Dieser letzte Ursprung freilich ist derjenige des Menschen schlechthin, hier bilden Mensch und „Urmensch" noch ungeschiedene Einheit. Ebenso aber, wie in mystisch-überzeitlichem Aspekte der „Urmensch" aus höheren Sphären herabsteigt, so weilt auch Adam, der Vater des Menschengeschlechts, ehe er physisch die Erde betritt, in jenem himmlischen „Garten", der von den ewigen Quellen „Edens" getränkt wird. Und drittens lehrt der Sohar auch für den einzelnen Menschen eine himmlische Präexistenz seiner Seele vor der Erdengeburt.

Der Ausdruck seines himmlischen Ursprungs und Wesens aber liegt im „Geheimnis" der menschlichen Gestalt. Denn der Weltenorganismus des Sefirothbaumes selber bildet die geistige Urgestalt des Menschen.

So erscheinen, wie dies altüberlieferte Figuren zeigen, den einzelnen Sefiroth Hauptgebiete des menschlichen Organismus zugeordnet (zum Beispiel der „Weisheit“ die Stirne, der mittleren Dreiheit die beiden Arme und die Herzgegend), überragt nur von dem über aller Organisation erhabenen Prinzip der „Krone“, während durch das Gegenprinzip „Malchuth“ der geistige Mensch wie durch die Füße an die Erdenwelt gebunden erscheint. „Die menschliche Gestalt schließt“, wie der Sohar sagt, „alles in sich, was im Himmel und auf Erden ist, die oberen und unteren Wesen“. Auch ihr erscheint der „Name Gottes eingeprägt“. In einer Symbolik, für deren Verständnis uns jede Brücke fehlt, wird in den „Idroth“ vom göttlichen Wesen selbst nach Gliederungen und Massen, die vom menschlichen Organismus hergenommen sind, eine in ihrer Detailierung geradezu grobsinnlich erscheinende Schilderung entworfen. Jene Grundvorstellung aber kann dadurch zugänglicher werden, daß überhaupt alle organische Bildung nach Art unserer Mienen und Gebärden als unmittelbarer Geistesausdruck aufgefaßt wird, wie auch der Sohar gelegentlich den Körper geradezu als Siegelabdruck der Seele bezeichnet. Und auch hinsichtlich der Gliederung und des Sinnes einzelner Organe folgt der Sohar einem Prinzip, das sich, mehr äußerlich freilich, schon in der älteren jüdischen Tradition vorfindet, wenn sie die Zahl der Knochen jener der Tage des Jahres und die „zweihundertachtundvierzig Organe“ der Zahl der Gebote der Thorah entsprechen läßt.

Aber diese gestaltliche Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos, in gewisser Beziehung das Urbild aller Entsprechungen, erscheint wieder am Erdenmenschen nur als der vollendetste Ausdruck einer allgemeineren Entsprechung, wonach die ganze Menschenwelt, die „untere Welt“, als welche auch die „Erde“ schlechthin gelten kann, in ihrer Ganzheit wie in allen Einzelzügen nur Abbild der „oberen Welten“ oder des „Himmels“ ist. Dieses Gegensatzpaar der Überlieferung: „Himmel“ und „Erde“ erscheint so emporgehoben aus der Region naiver Gläubigkeit und eigentlich doch auch in Übereinstimmung mit dem Gegenstande derselben, als Ausdruck einer für uns urwesentlichen kosmischen Zweiheit: der übersinnlichen Gotteswelt und einer Menschenwelt, die aber ihrerseits auch nicht auf die physische Wohnstätte des Menschen beschränkt ist, sondern alles umfaßt, was auch noch in geistigem Sinne „menschlich“ genannt werden kann und somit eine ganze Welt bildet, zu deren Benennung übrigens auch der zweite in der Bibel verwendete Name der

Welt: „Tewel“ herangezogen wird. So schließt denn der Begriff der „Erde“ selbst auch wieder jene Dualität in sich: als „obere“, gleichsam himmlische Erde und in dieser Beziehung symbolisch bezeichnet als das „heilige Land“ (was hebräisch dasselbe ist wie „heilige Erde“), im Gegensatze zur „unteren Erde“, der Welt unseres täglichen Lebens. In jener weilte auch der erste Mensch, ehe er auf unsere Erde herunterstieg, und aus Staub derselben wurde sein von der Ursünde noch unberührter Leib gebildet.

Hiemit wird auf mehrfache, den Menschen betreffende, bedeutsame Vorstellungen hingewiesen, so auf jene des Paradieses, das in der kabbalistischen Deutung auch den selig lauteren Urzustand der Menschennatur selber bezeichnet. „Garten“ (Gan) heißt nach derselben nichts anderes als „Körper und Seele“ (indem die Anfangsbuchstaben der beiden letzteren Worte aneinandergefügt werden), und zwar in einer Einheit, deren Grundwesen himmlische Reinheit bildet. In diesem dem Sündenfalle vorhergehenden Urzustand ist ja auch des Menschen Leib oder das Gewand seiner Seele noch lichtartig, das Ebenbild Gottes ist noch an ihm sichtbar, und die ganze Natur blickt in Schauern der Ehrfurcht zum Menschen empor, gleichwie dieser selbst zu seinem himmlischen Urbild. Unmittelbar erscheint der Mensch noch mit seinem himmlischen Ursprung verbunden und alle höhere Weisheit ist ihm kampflos eigen. Mit dem Sündenfall erst weicht das göttliche Urbild von ihm, sein Leib selbst wird dichter, erdenhafter. Der eigentliche Mensch aber wird erst durch seine Seele gebildet und die eigentliche Seele erst durch ihr gleichsam göttliches Glied: die „Neschamah“. Wenn der Mensch als himmlischen Ursprungs und Wesens betrachtet wird, so ist dabei an „Neschamah“ zu denken, den individuellen Himmelsodem, den Gott dem Erdgebilde: „Adam“ eingehaucht. Auf „Neschamah“ endlich ist erst in eigentlichem Sinne die Unsterblichkeit oder genauer gesprochen: die zeitliche Unendlichkeit des Menschenwesens zu beziehen, die ja auch vorgeburtliches Dasein einschließt.

Wie in fast allen theosophischen Doktrinen wird aber die Seele als dreigliedrig geschildert, indem mit „Neschamah“ noch „Ruach“ und „Nefesch“ verbunden erscheinen. Diese drei in der Bibel verwendeten Bezeichnungen weisen auf Stufungen der Seele hin in ihrem Verhältnis zur oberen und unteren Welt. „Nefesch“ bildet das Organ für des Menschen gesamtes Empfindungs- und Triebleben, für alles, was ihn äußerlich mit der Sinnenwelt verbindet, was ihm innerlich mit der Tier-

welt gemeinsam ist. Umgekehrt ist Neschamah der Träger seiner Geistigkeit, die Brücke seines himmlischen Zusammenhangs, das Organ sozusagen seines gottentstammten Wesens selbst. Und als verbindendes Element zwischen beiden erscheint Ruach, das Organ des in sich kreisenden menschlichen Innenlebens, der Odem der individuellen Seelensubstanz, die nur einen abgetrennten Teil bildet des universellen geistigen Lebensodems, von dem sie auch den Namen hat, der Träger des intellektuellen Denkens und gemüthaften Fühlens.

In Wirklichkeit bilden aber diese drei Glieder doch nicht eigentlich „Teile" der Seele, deren Wesen unteilbare Einheit ist, und ihre Wirksamkeiten durchdringen einander bis zur Identität. So findet sich im menschlichen Abbild jenes Urverhältnis wieder, daß drei Wesensmächte doch nur ein einziges Wesen bilden. Für diese, im Falle der Seele individuelle Einheit wird nun auch ein vierter Name der Seele verwendet: „Jechidah", die „Einzige", weil nie außer sich selbst wiederholte. Und der Sohar kennt auch noch einen fünften Namen: „Chajah", ein seelenähnliches, rein vitales Prinzip bezeichnend, die Gesamtheit gleichsam alles individuellen Lebens, das auf geheimnisvolle Weise von den „Chajoth" des Ezechiel (gewöhnlich als „Tierwesen" übersetzt), den Trägern erhabensten kosmischen Lebens, seinen letzten Ursprung hat.

Noch in anderer Weise als im Zusammenhange der Seele spiegelt sich in der Natur des Menschen das Prinzip dreigeeinter Geistigkeit: in der Stimme, welche gewissermaßen als das geistigste Element innerhalb seines körperlichen Daseins zu betrachten ist. Und zwar erscheinen in ihr einerseits, was durch die Buchstabenzerlegung von „Omer" („Wort") angedeutet wird, die drei höheren Naturelemente: Feuer, Wasser, Luft zu einer Einheit verbunden, die sich andererseits wieder auf höherer, sinnvoller Stufe als Dreiheit von Hauch, Stimme und Wort manifestiert. Die gnostische Bezeichnung des himmlischen „Wortes" will möglichst konkret genommen werden: das lauterste oder geläutertste menschliche Wort bildet seine unmittelbare Ausprägung und Fortsetzung.

Mit diesem Symbole aber, das zugleich Wirklichkeit ist, wird ein Gebiet betreten, darin in tiefster Innerlichkeit Menschliches und Göttliches verbunden erscheinen. Denn Mittelpunkt und eigentlichstes Wesen des Menschen sind in jenem Unaussprechlichen zu suchen, das doch wieder für jeden einzelnen Menschen in dem Worte „ich" sich selbst zur Aussprache bringt, das aber in seinem wahren Sinne ein Universelles, ja vielleicht die tiefste faßbare Wirklichkeit des Universellen bildet.

In einem modernen theosophischen Buche wird zum Ausgangspunkte tieferer Besinnung die Tatsache gemacht, daß der Name „ich" nie von außen an den Menschen dringen kann.* Mit diesem Namen benennt sich die menschliche Pforte zu jenem Urgöttlichen, auf welches auch in der schon erwähnten Deutung des „Mi" als eines Wesens, das nichts als Subjekt ist, hingewiesen wird. Und der Sohar deutet geradezu das ausgesprochene „Ich" mancher Bibelstellen auf Gott, wie zum Beispiel im ersten der zehn Gebote mit „Anochi" nicht das sprechende Ich, sondern das Ich schlechthin gemeint sei. Und so enthält ja auch „Ehejeh", der höchste der Gottesnamen, mit dem Wortstamm des Seins noch die sprachliche Form des „Ich" in sich.

Hiemit hängt ein Weiteres zusammen, die rein geistige Höhe des Menschenwesens in konkreter und absoluter Form zugleich bezeichnend: die unmittelbare Beziehung seines Seins zur Wahrheit. Diese Beziehung ist es aber, die eigentlich allein als „Glaube" zu benennen ist. Im Hebräischen sind die Worte „Wahrheit" und „Glaube" („Emet" und „Emunah") unmittelbar sprachverwandt. Und in der Sprache des Sohar wird der Zusammenhang der geläuterten Menschen mit den oberen Welten durch keine Benennung unmittelbarer klargemacht, als durch diejenige der „Benej Mehimnutha", was auch, in weiterer Konsequenz jener Einheit von Wahrheit und Glaube, soviel als „Söhne der Treue" bezeichnet.

Glaube aber bedeutet keineswegs einen bloß subjektiven, für das sonstige Dasein des Menschen und umsomehr der Welt gleichgültigen Vorgang, sondern im Gegenteil: die tiefste aktive Realität des geistigen Menschenlebens schlechthin. Ja eine Realität für den Menschen nicht bloß, dem sich durch die Teilnahme seines Wesens am Ewig-Wahren, wie dies ja auch den Kern der Platonischen Philosophie bildet, am unmittelbarsten seine Ewigkeit, das heißt sein überzeitliches Wesen verbürgt, sondern auch für die Dinge selbst, für die es in ihrer geistigen Wirklichkeit etwas zu bedeuten scheint, ob sie in ihrem eigenen, richtigen Lichte gesehen werden oder nicht. Der Sohar spricht diesen merkwürdigen Gedanken in der schlichten Wendung aus: „die Dinge an ihre Stelle setzen".** Die Erkenntnis weist gleichsam wie eine ferne Wiederholung des ideenhaften Schöpfungsaktes noch einmal den Dingen die ihrem Wesen

* Rudolf Steiner: „Die Geheimwissenschaft im Umriß". 4. Auflage. S. 31.

** Eine ähnliche Wendung findet sich auch im ersten Kapitel des Buches Jezirah.

nach ihnen zukommende Stelle im Zusammenhange des Universums. Und die Wirrnis der Erkenntnis erregt gewissermaßen Wirrnis in den geistigen Konstellationen der Dinge selbst.

In unserer Denkmethodik an subjektivistischen Erkenntnistheorien aufgewachsen, wird es uns schwer, in diese Art von Erkenntnisrealismus uns einzuleben, die auch den Standpunkt des gewöhnlich so genannten erkenntnistheoretischen Realismus, wonach wir die Wirklichkeit der Dinge als solche zu erkennen vermögen, noch weit hinter sich läßt. Liegt es doch, sollte man meinen, in der Erkenntnis eigenster Natur, ihre Objekte nicht selber zu beeinflussen oder zu verändern! Aber es geht eben hier nicht um ein Verändern, freilich auch nicht um ein Erkennen im gewöhnlichen, empirischen Verstande. Es könnte hier etwa angeknüpft werden an den Gedanken Fichtes, wonach die Erkenntnis des eigenen Ich in nichts anderem besteht als in einer aktiven Ergreifung, ja Erweckung dieses Ich selber, oder daran, daß in allen tieferen geistigen Fragen jedes Erkennen zugleich ein Bekennen, das heißt zunächst eine Tat des eigenen Ich darstellt, daß aber auch bei Gegenständen wahrhafter geistiger Entscheidung, also namentlich in Fragen des Mutes und des Vertrauens, jene geistige Willenshaltung, die nach der einen Seite Erkenntnis ist, nach der anderen zugleich eine Kraft darstellt, welche wirklich ihre Objekte selber zu verändern vermag.* So wird die tiefere Tat des Erkennens wahrhaftig auch Tat. Und es ist des Menschen Wahrheit und Lauterkeit bestimmend für die Wahrheit und Lauterkeit der Dinge, des Menschen Irrnis und Wirrnis mitverantwortlich für Irrnis und Wirrnis der Welt.

Damit tritt die Betrachtung der menschlichen Natur in jenen Aspekt, den wir heute als den „ethischen" zu bezeichnen pflegen. Zugleich jedoch wird klar, daß hier eine Ethik vorliegt, die, weil ihre Wurzeln bis an die tiefste Vereinigungsstelle des Göttlichen und Menschlichen reichen, mit dem Begriffe des „Sollens" lange nicht zu erschöpfen ist. Die namentlich seit Kant üblich gewordene Zweiteilung der Menschennatur in eine theoretische und praktische Seite muß für eine Ethik im Sinne des Sohar fallen gelassen werden. Oder vielmehr: es erscheinen

* Der amerikanische Psycholog William James bekennt (in der Schrift: „Der Wille zum Glauben"), daß es Fälle gibt, wo eine Tatsache nicht eintreten kann, wenn nicht im voraus ein Glaube an ihr Eintreten vorhanden ist, wobei ganz konkret „der Glaube an die Tatsache bei Hervorbringung dieser Tatsache selbst mitwirkt".

diese beiden Seiten des Menschen in ihrem Urgrunde wie in ihren Höhen untrennbar miteinander verbunden. Natürlich liegt eine erkenntnistheoretische Erörterung dieses Zusammenhangs außerhalb der Begriffswelt des Sohar. Sie sollte hier nur dazu dienen, den tiefen Ernst der Realität, der solcher Art von Ethik ihr Gepräge gibt, zu beleuchten und auf eine Grundanschauung hinzuweisen, wonach es gerade des Menschen Wahrheitswesen ist, das ihn real mit Geist und Gott verbindet, daß seine Beziehung zur Wahrheit für s e i n und der W e l t Wohl und Wehe von fundamentaler Bedeutung ist.

Wie nun die ethische Haltung des Menschen durch seinen Zusammenhang mit über- und untermenschlichen Welten, bei voller Freiheit sittlicher Entscheidung, doch mitbedingt ist und wieder rückwirkend, von seiner Tat aus, diesen Zusammenhang mitbedingt, das stellt sich dem Sohar als Wirksamkeit übersinnlicher Wesen dar, welche also gleichfalls in ethischer Zweiheit gedacht sind, womit denn freilich die Urscheidung des Guten und Bösen, wie dies bereits erwähnt wurde, in den geistigen Kosmos selber verlegt wird. Den diesbezüglichen Vorstellungen des Sohar können wir vielleicht näherkommen, wenn wir sie in Vergleich setzen zu den beiden typischen und extremen Auffassungen des Ethischen: der einen, wonach auch das ethische Verhalten des Menschen wie sein natürliches durch eine Art mechanischer Kausalität restlos von außen und innen bestimmt wird, und der anderen, welche eine innere Autonomie, die Möglichkeit freier Selbstbestimmung, behauptet. Mit allen nichtnaturalistischen, ethischen Systemen anerkennt der Sohar die Wahlfreiheit des Menschen. Aber gerade innerhalb der Wirkungskreise derselben zeigen die tiefsten Erfahrungen, wie die Kraft des Guten, einmal entzündet, auf eine geheimnisvolle Weise ohne Zutun des Menschen in ihm selber schon sich steigert und auch wieder immer leichter die Wege der Verwirklichung findet, und wie umgekehrt das Böse auch in sich selber „fortzeugend Böses muß gebären." Ja auch die ersten Antriebe selbst zum Guten oder zum Bösen stellen sich als Kräfte dar, die mit willkürlicher Wahl gar nichts zu tun haben, vielmehr an den Menschen wie außer ihm befindliche Naturmächte und dennoch von innen her herantreten, um aber erst durch die Macht seiner Entscheidung gleichsam zu physischer Existenz zu gelangen. Die volkstümliche Ethik spricht vom „guten" und „bösen Trieb", aber auch für den Sohar sind dies zwei ständige und als reale Wesen zu betrachtende Begleiter des menschlichen Lebenspfades. Aber sie erscheinen hier nicht in einem inselartig isolierten

Bereiche des Sittlichen, sondern als Abgesandte zweier Welten, deren mit jenen verwandte Heils- und Unheilswesen ihre Wirksamkeit über das Ethische hinaus in alle Reiche des Daseins erstrecken. Mit seinem eigenen Verhalten nimmt der Mensch teil an dem Heils- und Unheilswirken dieser Wesen und Wesensreiche. Seine Sünde hemmt den göttlichen Gnadenstrom, sein Aufstieg wirkt stärkend am Weltenwerke selber.

So erhält denn schließlich der Lebenslauf des Menschen als solcher Sinn und Bedeutung aus den Wirklichkeitsgründen seiner geistigen Zusammenhänge und seiner mehr als ethischen Bestimmung. Wie schon erwähnt, lehrt der Sohar die Ewigkeit der menschlichen Seele, und zwar in dem doppelten Aspekte des vorgeburtlichen Daseins und des Lebens nach dem Tode und in der eigentümlichen Beleuchtung des „Gilgul“ oder der Seelenwanderung. Im Lichte dieser Lehre erst wird das Alltägliche geheimnisvoll und das Rätselvolle offenbar. Geheimnisvolle Schleier liegen schon über der Geburt des Menschen, und gelegentlich wird der Psalmvers: „Wie groß sind Deine Werke, Herr“ geradezu auf dieses Wunder aller Wunder bezogen, dessen Wirklichkeit aber durch Eintritt, Wachstum und Erwachen der Neschamah im Erdenleibe bezeichnet wird. In geistiger Gestalt schwebt der neue Erdbewohner schon über seinen Eltern im Augenblicke der Empfängnis, und diese noch ätherische Leibesgestalt erblickt er selbst bereits während seines vorgeburtlichen Weilens im unteren „Gan Eden“. Der Tod hinwiederum besteht nicht nur aus einer Lösung der Seele vom Leibe, sondern auch aus einer die Sterbestunde lange überdauernden, allmählichen Trennung der drei Seelenglieder, von denen nur Neschamah in den oberen „Gan Eden“ einzugehen vermag. Gelegentlich wird davon gesprochen, daß die bloße Leibesgestalt bis zu einem gewissen Grade auch nach dem Tode der Seele erhalten bleibt oder daß diese, um die Dinge der höheren Regionen zu erkennen, mit einer neuen, feineren Leiblichkeit umkleidet wird.

Aber auch das Leben der Seele innerhalb ihres leiblichen „Gewandes“ ist von komplizierter Art. Am merkwürdigsten in dieser Beziehung erscheint die Lehre vom „Ibbur“ oder der „Seelenschwängerung“, wonach die Seele gewissermaßen nicht immer alleinige Bewohnerin des Leibes ist, sondern von anderen außerirdischen Seelen gleichsam überschattet und auf ihrem Lebenswege innerlich begleitet wird, zum Heile der befruchteten, aber auch der befruchtenden Seele, welche ihrerseits durch die Verbindung mit der Seele eines auf Erden Lebenden eventuell für sich selbst versäumten Pflichten Genüge zu leisten vermag.

Unter den täglichen Lebensvorgängen erscheint vor allem der Schlaf geheimnisumwoben. Da „verkostet" der Mensch „den Geschmack des Todes", und Vorgänge, welche der Seele nach dem Tode bevorstehen, wie das himmlische Gericht oder der Aufstieg in höhere Daseinsregionen, vollziehen sich da alltäglich schon in vorübergehender Weise. Eine engere Verbindung an Übersinnliches bedeutet wiederum der Traum, ja er darf manchmal als eine niedrigere Stufe der Prophetie betrachtet werden. Der Dämmerzustand des Schlafes endlich bietet auch das richtige Angriffsgebiet für manche Impulse guter und noch mehr schlimmer Art, die von übersinnlichen Wesen kommen. Aber in voller Macht enthüllt sich das nächtliche Geheimnis erst dem Wachenden, namentlich dem Frommen, der in der Mitternachtsstunde dem Studium der göttlichen Lehre obliegt.

Zu den Geheimnissen des Menschenlebens kann auch der Einfluß der Gestirne gerechnet werden. Dieser besteht nicht bloß in Bezug auf Schicksalslauf, sondern auch auf gewisse Typen des Menschen. Da der Sohar ebenso wie Aristoteles Planetengeister kennt, die Tierkreiszeichen und Planeten wiederum zu den Sefiroth und Engeln, zu den Völkern, zu Organen des menschlichen Körpers in Beziehung setzt, so ergibt sich hier wieder eine Fülle von Zusammenhängen, die nur in ihrem Grunde nicht als physischer, sondern als geistiger Art aufgefaßt werden wollen. Aber im Gegensatze zur Astrologie der „Völker" setzt die Lehre des Sohar wie schon der Talmud dem Wirkungsgebiete astrologischer Gesetze eine bedeutsame Grenze: die Wahlfreiheit des Menschen oder genauer gesprochen: die ganze Welt des rein Menschlichen, der religiös-ethischen Impulse.

So konvergieren von allen Seiten die Bedeutsamkeiten des Lebens nach seinem Zentralgebiet. Wie eigentlich alles in diesen Aspekt einbezogen wird, zeigen Anschauungen wie jene, wonach auch die Organe des menschlichen Körpers, ja selbst die vier Elemente den Scheidungen und Wirkungen des Guten und Bösen unterworfen sind. Und wie wichtig trotz des überirdischen Ausblicks gerade das irdische Leben in der Aufgabe seiner sittlichen Gestaltung genommen wird, spiegelt sich vor allem in dem hohen und gewaltigen Ernste, mit dem all jene Dinge betrachtet werden, die mit der physischen Zeugung des Menschen in Verbindung stehen. Man hat an dem nicht selten verwendeten Symbol der Geschlechtsvereinigung zur Darstellung tiefster geistiger Weltvorgänge vielfach Anstoß genommen. Aber man kann nur mit innerster Reinheit die erhabene Reinheit solcher Symbole erfassen. Und wer

dieselben anstößig findet, halte nur daneben den Ernst einer Auffassung über das Geschlechtsleben des Menschen, welche für dasselbe das Ideal hinstellt: Abbild jener himmlischen Vorgänge zu sein, die Heil und Wonne aller Welten bilden. Die Weihe der Ehe wird dadurch gekennzeichnet, daß Mann und Frau nicht nur vorgeburtlich für einander bestimmt, sondern bereits ein zusammengehöriges Seelenpaar waren, daß erst der Herabstieg auf die Erde die Vereinsamung der einzelnen Seelen nach sich zieht und nur das richtige Verhalten des Menschen ihn würdig macht, die Gattenseele auf Erden zu finden. Die Zeugung von Nachkommen wird dem Manne geradezu zur Pflicht gemacht, und es bleiben ihm, wenn er nicht in diesem Sinne seinen Teil am physischen Schöpfungswerke „gebaut" hat, nach dem Tode gewisse höhere Daseinssphären verschlossen.

Sittliche Gebote freilich wird man in der Darstellung des Sohar recht selten finden. Denn das unterscheidet ja im Grunde alle ethische von aller religiösen Fundierung des menschlichen Lebens und Handelns, daß hier ewige Zusammenhänge auch das bindende Gesetz der Menschentat in sich enthalten, während dort diese Zusammenhänge selbst vergessen und nur durch die Machtform des äußerlichen Gebotes oder des innerlichen „Imperativs" ersetzt erscheinen.* So unterscheidet sich auch die ethische Lehre des Sohar von allen bloßen Pflichtlehren, noch mehr natürlich von aller endämonistischen Scheinethik. Allerdings führt die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zum höchsten menschlichen Glücke, dieses besteht aber auch in nichts anderem als in dem Anschluß an die Segensströmungen der höheren Welten. Und die Darstellung erhebt sich jedesmal zu pathetischen Redewendungen, wenn das Los derer gepriesen wird, die solchen Anschluß gefunden haben.

In zweifacher Beziehung aber wird die Lebenstat des Menschen selbst entscheidend für die Erreichung eines zweifach gestuften Ziels: durch den stetigen Aufstieg und durch die Umkehr. Die Umkehr ist das Höhere der beiden, ja, in voller Reinheit vollzogen, trägt sie unergründliche Tiefen in sich. Der wirklich Reuige erringt nach dem Tode höhere Daseinsstufen als der vollkommenste „Zaddik". Die Umkehr bedeutet den innersten ethischen Impuls, der den entscheidenden Impuls der zu Gott sich zurückwendenden Welt in sich birgt.

* Sehr schön und klar spricht über das Verhältnis von Religion und Ethik Nathan Birnbaum in seinem Buche „Um die Ewigkeit".

Das Ziel aber ist ein mehr allgemein menschliches oder ein fast übermenschliches. Wenn im allgemeinen ein Leben der Läuterung dem Menschen den harmonischen Anschluß an die himmlischen Welten bringt, so steht vor dem Geläuterten ein erhabeneres, in seiner Perspektive unendliches Ziel: selbst mitzuwirken am Gotteswerke. Diese beiden Ziele wollen nach der Absicht der mystischen Lehre nicht verwechselt werden.

So lassen sich auch für den höchsten und unmittelbarsten Akt des religiösen Lebens, für das Gebet, zwei wesentliche Arten unterscheiden, von denen die eine vielleicht in ihrem Impulse die reinste, die andere ihrem Niveau nach die höhere ist: das Gebet des „Armen" und das Gebet des „Frommen". Dort ist es der völlig Hingegebene, der „nichts aus sich selber hat", der nur „wie eine Zisterne" sein ganzes Sein geöffnet hält, um es mit dem Segensstrome des Himmels, mit Gottes Liebe, zu füllen, hier ist es der Mensch, der „selbst schon zur Quelle geworden ist", der in immer erweitertem und verstärktem Maße die Verbindung mit der Bahn der himmlischen Segensströmung selber vollzieht. Denn nichts anderes ist schließlich wahres Ziel und doch immer noch Weg des Menschen als Vollzug, Erhaltung und Steigerung der „Verbindung", und erst diejenigen, für welche diese Verbindung eine hohe und ständige geworden ist, können mit Recht den Namen „Söhne der Treue", das heißt der „treuen Verbindung", tragen.

Diese hohe Vollendungsstufe aber bildet zugleich die höchste und reinste Macht des Menschen. Man hat sehr häufig eine sozusagen spezifisch kabbalistische Tätigkeit in einer Art Wort- und Zahlenmagie erblicken wollen, deren Spuren ja reichlich bis in älteste Zeiten und auch wieder in die jüngeren Epochen der Kabbala, namentlich der lurianischen Richtung, hinein zu verfolgen sind. In diesem Sinne erschien manchen die „praktische Kabbalah" gleichsam als ein System magischer Künste, zu dem die „theoretische" die Grundlage liefere, und dessen Reflexe ebenso im Volksaberglauben wie in manchen verworren-okkultistischen Richtungen unserer Zeit noch erkennbar sind. Nichts wäre dem Geiste jener Lehren widersprechender als seine Tendenz in magische Praxis oder gar in magische Praktiken münden zu lassen. Nur sehr hohen Stufen der Lauterkeit erscheint auch die Handhabung der „Zeichen", der Gebrauch magischer Mittel, aber zu keinen anderen als reinen Heilungs- und Heileszwecken, angemessen.

Wunder und Wundertat braucht nur, wer kein Organ hat für das gewaltigste Wunder: das alltägliche Weltgeschehen, und für die wahre

Wundertat des Menschen: sein gottgeeintes tägliches Tun. Dennoch bedeutet beides bereits die Offenbarung eines wunderbaren Zusammenhangs der unteren mit den oberen Welten, der eben das Bereich übersinnlicher Wirkungen gleichfalls und natürlicherweise einschließt. Dieser lebendig-aktive Zusammenhang aber ergibt sich unmittelbar aus dem ganzen kabbalistischen Weltbilde in der Form der wechselseitigen Entsprechung und Wechselwirkung der oberen und unteren Welten.

„Was oben ist, ist auch unten und was unten, auch oben“: so lautet einer der bedeutungsvollsten Aussprüche des Sohar, der übrigens an einen altägyptischen fast wörtlich anklingt. Und was sich in einer der beiden Welten begibt, so setzt sich dieser Gedanke fort, spiegelt sich als Ereignis an der entsprechenden Stelle der andern, wie wenn etwa ein Gegenstand und sein Spiegelbild nicht nur optisch, sondern auch in geheimer Wirklichkeit verbunden wären. Nach diesem Gesetze nun wirkt nicht bloß die obere auf die untere Welt, sondern vermag auch das einzige zum Geiste erwachte Wesen der letzteren: der Mensch, auf das Geschehen in den höheren Sphären Einfluß zu üben.

Diese kosmische Tat, die vom Menschen ausgeht, hat aber ein dreifaches Ziel. Sie ist vor allem rückwirkend in Bezug auf die Menschenwelt selbst und eigentlich doch wieder in derselben beschlossen, insofern es eigentlich dem Menschen verwandte Daseinssphären sind, in welche die menschlichen Wirkungen sich erstrecken. Und es ist die Fülle und die Kraft der aus diesen Sphären kommenden Segensgabe selbst davon abhängig, was sie von unten her, vom Menschen empfangen. Aber damit erscheint diese letztere Wirkung auch wieder segensvoll für die Erfüllung des Gotteswerkes selbst — eine Auffassung, der wir wieder in der deutschen Mystik, namentlich bei Angelus Silesius begegnen — und so wird der zwiefach gerichtete und dennoch eindeutige Sinn des „Segens“ klar, der auch in der Bibel in tiefsinniger Weise in dieser zwiefachen Richtung uns entgegentritt.

Endlich dringt die Wirkung des Menschen in der Richtung des Gotteswerkes und gerade als sein Anteil desselben in jene Regionen, die unter ihm sind oder eigentlich erst dadurch, daß er in seinen Kämpfen Sieger wird, ihm untertan werden. In diesem „Segen nach oben und unten“ erfüllt sich der wahre Aufstieg, die wahre Tat, die wahre Magie des Menschenwesens. Hier zeigt sich eine ferne Vollendung, die doch selbst wieder nur die Perspektive der Unendlichkeit eröffnen

müßte. Am mächtigsten drückt dies der Sohar aus, wenn er die Frommen die reifsten Früchte Gottes nennt. Und höchste Reife besteht darin, daß „die Frommen“ selber das Opfer und die Versöhnung der Welt bilden. An diesem Punkte fehlt auch nicht die Anknüpfung an das messianische Vorbild. Dem Sohar ist die Vorstellung nicht fremd, daß der Messias der „Sohn der Schmerzen“ ist, daß er die Last der Welt in sich vereinigt und überwindet. Doch wird dieser paulinisch anklingende Gedanke in ein anderes Niveau als das der stellvertretenden Erlösung gehoben durch die Betonung des geistig-organischen Wesenszusammenhanges, in Anknüpfung an eine alte medizinische Vorstellung, wonach die Schmerzen eines Organs die Genesung des ganzen Organismus nach sich ziehen. Und auf verborgene Weise wird, worauf bereits hingewiesen wurde, durch den Doppelsinn des Wortes „Zaddik“ jene Höhe des Menschenreiches angedeutet, auf welcher die Vermenschlichung des göttlichen und die Vergöttlichung des menschlichen Wesens zusammentreffen.

Und damit erscheinen die Lehren vom Gotteswerk und Menschenwesen gleichsam in einem Brennpunkte vereinigt, der auch wieder durch die messianische Idee göttlich-menschlicher Mittlung von innen her sein Licht erhält. Aber diese zentrale Stelle der Soharlehre bedarf noch der Ergänzung von einer anderen Seite her, durch die Idee des Bundes, das heißt der Gottverbundenheit, im Gesamtleben Israels und der Menschheit.

Der Bund Israels.

Der Sinn der auf den Menschen bezogenen Lehre des Sohar wäre einseitig und daher falsch erfaßt, wollte man ihn auf Aufstieg und Vollendung des einzelnen beschränken. Moderner Individualismus und auch jener mystische Individualismus, der vom tiefen Ich-Erlebnis aus den Anschluß an die Menschengemeinschaft nicht mehr finden kann, ist der Mystik des Judentums überhaupt fremd. Im Gegenteil gipfelt diese in gewissem Sinne in der Vollendung und Vertiefung, das heißt in Heil und Heiligung des menschlichen Gemeinschaftslebens.

Bedeutungsvoll in dieser Beziehung erscheint es, daß jenes Urprinzip, das uns in verschiedenen Aspekten bereits als „Reich“, als „Mutter“ oder als „Schechinah“ begegnet ist, auch „Kenesseth Jissrael“, Ge-

meinschaft Israels benannt wird. Hier erhebt sich aber eine einschneidende Vorfrage. Ist denn wirklich der Gottesbund auf Israel beschränkt, erscheint dieses Volk allein zum Heile auserlesen? Aber schon die Beziehung jenes Namens auf eine der Weltpotenzen macht diese Auffassung unglaubhaft, ebenso wie die selbstverständliche Tatsache, daß Adam ha-Rischon und Adam Kadmon, auf welche denn doch Quelle und Ziel alles menschlichen Heiles zurückgehen, irdische und himmlische Urväter des Menschengeschlechts und doch nicht bloß Israels bezeichnen.

So ließe sich denn im Gegenteile vermuten, daß der Name „Israel" in den Zusammenhängen der mystischen Lehre überhaupt keine Beziehung zur speziellen Konkretheit dieses Volkes enthalte, sondern nur symbolische Bezeichnung für die Menschheit sei, etwa in der Tendenz, den in seiner Reinheit schwer zugänglichen Menschheitsgedanken in eine populäre nationale Form zu kleiden? Aber auch diese Auffassung wäre der Absicht der mystischen Lehre nicht adäquat. Israel ist in derartigen Benennungen Symbol, aber auch Wirklichkeit zugleich, wenn die Wirklichkeit des Volkes selber in seiner Geschichte, im Wirken seines Geistes, in seiner geistgebundenen nationalen Lebensführung, ja in seiner Erhebung und Schuld, in seinen Verzweiflungen und Hoffnungen, kurz in all seinen Gottfernen und Gottnähen nichts anderes ist als Symbol, das heißt konkretes, vorbildliches und zentrales Beispiel des Universalweges der Menschheit, herabreichend bis zum Urzustande des ersten Menschen und in die Zukunft zielend bis zur Erfüllung des Heiles, bis zur vollen Heiligung des menschlich-menschheitlichen Lebens.

Wenn wir aber so in Israels Art und Schicksal gleichsam die Menschheit selbst in Verdichtung erkennen können, so wird unser Blick frei für die doppelte und doch in Einheit wieder zusammentreffende Deutung jenes tiefen Zusammenhanges, den uns die Bibel als den Bund Gottes mit Israel darstellt: auf den gottgewollten Weg der Menschheit und auf die tiefsten Daseinshintergründe dieses einen Volkes.

So stellt sich uns denn auch der Sohar dar: nicht bloß seiner Methode nach als Deutung des Bibeltextes, sondern auch seinem gleichsam kosmisch-historisch gewendeten Inhalte nach als Deutung der biblischen Geschichte, nur die Grenzen derselben beiderseits überschreitend: in die ur- und überirdischen Heimatssphären des Menschen und durch die nachbiblischen Zeiten hindurch zu den verborgenen Spuren fernster Heileszukunft.

Im Lichte der mystischen Lehre erscheint die biblische Geschichte zunächst in jenen älteren Partien, wo Symbolik und Realität am schwersten auseinanderzuhalten sind, und wiederum in den Höhepunkten der theokratisch-nationalen Epoche nicht als ein bloß zufälliger oder auch selbst bloß pragmatischer Zusammenhang, sondern als sinnvolle, ja gotterfüllte Entwicklung.

Durch die Urtatsache des Sündenfalls geht der zeitlos-selige Urzustand der Menschheit über in den zeitlichen Sinn des inneren Kampfes, der in immer neuen Kräften sich emporringenden „Umkehr", der immer höher sich stufenden Gotteserkenntnis, Gottesfurcht und Gotteseinung. Epochen des Verfalls und des Aufstiegs wechseln miteinander, erstere bestimmt durch das Walten des bösen Prinzips, letztere durch einzelne Menschen, welche für sich die Verbindung des Menschlichen und Göttlichen vollzogen haben und noch mehr durch ihr irdisches Dasein selbst als durch äußere Werke gestaltenden Einfluß üben auf das Heil der Erde. Während aber Erscheinungen wie Chanoch und Noach noch einen Abglanz urzeitlichen Paradieseszustands an sich tragen, wird der zeitenbesiegelnde und in Generationsketten sich immer erneuernde Bund, der allerdings mit Noach schon beginnt, konkreter erst in Gestalt und Leben der Erzväter. Sie vertreten in gewisser Beziehung die Dreiheit der himmlischen Urpotenzen selber in irdischer Verwirklichung: Abraham die „Säule der Liebe", Isak jene der Strenge; Jakob, namentlich auf jener Stufe, auf der er „Israel" geworden ist, vereinigt und vollendet die beiden im Zeichen der Wahrheit. Schon die Agada verlegt die Erschaffung der Erzväter in die Schöpfung selbst, wie auch der Name Abrahams durch künstliche Wortdeutung schon im Schöpfungsberichte gefunden wird. Geheimnisvoll erscheinen insbesondere die Wanderungen der Patriarchen, vorwegnehmend späteres Schicksal des Volkes Israel, das wieder geographisch-historisch zwischen Babel und Mizrajim eingestellt ist, geheimnisvoll Begegnungen (zum Beispiel Abrahams mit Malkizedek), Namen, Zahlen. Länder und Orte bezeichnen oft nur bestimmte Typen geistiger Einwirkungen, so zum Beispiel solche der Verdunklung und Versuchung, welche aber auf dem Wege zu Gott doch wieder notwendige Wanderstufen sind, aus denen der gottsuchende Trieb nur neue Kräfte holt zu immer erhöhtem Aufstieg. Wie die verschiedenen Gottesnamen, so entsprechen die verschiedenen Formen göttlicher Erscheinung verschiedenen Stufen der Offenbarung, je nach Art und Grad der bereits erworbenen Gottempfänglichkeit. Von anderer

Art sind nicht nur die Offenbarungen Gottes an Abraham und an Jakob, sondern z. B. auch die beiden Erscheinungen Jakobs in „Betel" vor und nach dem entscheidenden Kampfe mit jenem Wesen, das in der Bibel bloß als „Mann" bezeichnet wird. Wie in den Hauptgestalten Hauptmächte kosmischen und menschlichen Lebens, so bringen sich auch in gewissen Gegen- und Nebengestalten Mächte der „anderen Seite" oder ergänzenden Wesens zum Ausdruck. So entsprechen z. B. Kajin, Terach, Lot, Laban, Esau, Kanaan auf verschiedenen Stufen dem Prinzip der „anderen Seite", Sarah, Rebekka, Rachel und Leah gewissen weiblichen Urmächten. Zu den Erzvätern tritt dann insbesondere die Gestalt des Josef, welche, wie manchmal auch Adam und König David, die Dreiheit zur Vierheit ergänzt und, in die Teilung der zwölf Stämme zentral hineingestellt, in besonderem Maße die Hoffnung der Zukunft bildet. Die siebzig Seelen der israelitischen Urfamilie entsprechen aber wieder genau den siebzig Völkern, welche den Körper der Menschheit zusammensetzen.

Denn den Hauptinhalt der Offenbarungen jener Geschichtsstufe bildet die aus dem Geiste bestimmte genealogische Erzeugung des Volkes Israel, welche den mehr physisch bedingten Genealogien der anderen Völker sich anreiht und in der Offenbarung jenes Geistes, der bis dahin nur den Vätern des Volkes sich kund getan, an das Volk selbst Krönung und Abschluß findet. So bildet denn auch M o s e s, der in einem gewissen Anklang an eine christliche Benennung Jesu, wahrscheinlich aber unabhängig von derselben der „treue Hirte" (Ra'aja Mehimna) genannt wird, die Zentralgestalt des Volksgeistes, in dessen Entstehung gleichsam, welche zugleich die Entstehung des Volkes selber ist. Es wurde mit Recht von Edouard S c h u r é* betont, daß die einzigartige Größe dieses Mannes gar nicht darin bestanden habe, für ein Volk eine Religion, sondern vielmehr darin, für eine Religion ein Volk geschaffen zu haben. Im Sinne der jüdischen Lehre wurde das Volk natürlich nicht durch die, wenn auch noch so hochragende Gestalt seines Führers g e s c h a f f e n, aber Israel ist auch nicht durch physische oder politische Ursachen aus indifferenten Geschlechterfolgen zum Volke geworden, sondern durch einen Akt der E r w ä h l u n g. Aber diese Erwählung darf auch wieder nicht im Sinne einer besonderen und einzigen N a t u r a n l a g e gedeutet werden, da sie ja eben überhaupt keinen physischen Grund hat, sondern einen

* Im Kapitel „Moses" seines Buches: „Die großen Eingeweihten".

geistig-geschichtlichen. Zu nationaler Selbstüberhebung kann der Auserwähltheitsgedanke nur führen, wenn der Bund aufgefaßt wird als Erwählung eines schon irgendwie für sie natürlich prädestinierten Volkstums. Der Sinn gerade der vormosaischen biblischen Geschichte ist aber der, daß dieser Bund, der im innersten Sinne ein Bund Gottes mit der Menschheit ist, dieses Volk überhaupt erst als „Gottesvolk" entstehen ließ, daß es dann freilich, weil ganz aus dem Schoße des Geistes entsprungen, in ganz anderer Weise und in ganz anderem Grade als andere Völker an Höhe und Würdigkeit, an Verpflichtungen und Ahndungen geistigen Lebens gebunden erscheint. Selbstverständlich würde man aber andrerseits in solchen Auffassungen vergeblich eine Begründung dafür suchen, daß die natürlichen, das heißt aber auch die seelischen und geistigen Anlagen dieses Volkes nun gerade als minderwertig gegenüber denen anderer Völker zu gelten hätten, ein Standpunkt, den noch oder bereits Schiller in seiner „Sendung Mosis" vertreten hat. Gehört ja doch ein gewisser Höhegrad nationaler Seelenverfassung, wovon richtiger zu sprechen wäre als von vagen „Anlagen", dazu, um, wenn auch im ewigen Widerstreit, ja in immer sich wiederholender Aufbäumung gegen den Geist, in einem besonderen Sinne innerhalb der Menschheit dessen nationalen Träger zu bilden.

Für die spätere Zeit tritt dann namentlich die Gestalt des Königs David in ein besonderes Verhältnis zum Gottesbunde, nicht bloß durch den Bau des Heiligtums, das die sichtbare Einheit von Gott und Volk am deutlichsten bekundet, sondern auch vermöge einer durch den Namen der Stadt Chebron vermittelten geheimen Beziehung zu den Erzvätern, mit denen er die Vierheit des von Ezechiel erschauten göttlichen Thronwagens ergänzt, ja zu Adam selbst, von dem er nach agadistischer Deutung dessen auf tausend fehlende Lebensjahre gewonnen hat, vor allem aber durch das in den Psalmen gegebene Vorbild vollendeter innerer Umkehr.

Und wiederum gilt das heilige Land als Symbol der himmlisch-irdischen Vollendung. Es erscheint als erhöhtes Zentrum der Erde und Jerusalem als Zentrum dieses Zentrums, wiederum mit dem Heiligtume in der Mitte. Die Substanz dieses Landes ist wie die des Menschen aus Teilen der ganzen Erde zusammengesetzt, wie ja auch die hebräische Sprache die Spuren der „Schechinah" an sich trägt. In geheimnisvoller Weise erscheint wieder Malkizedek, der heidnische, aber gottbewußte Bundesgenosse Abrahams, bereits als König von Jerusalem. Der Name

„Zion" aber wird geradezu zu einem der Namen der Sphäre des „Reiches". Die Liebe des „Königs" zur „Königin" ist die Liebe Gottes zu „Zion" oder jener Urmacht, die auch „Schalom", Friede oder Vollendung, genannt wird, zu „Schulamith", welche im hohen Liede, dem Liede Schelomoh's (Salomo's), besungen wird.

Wie die Wüste für Israel den Tiefpunkt seiner Gottentrücktheit, so bezeichnet das heilige Land den im Überzeitlichen begründeten, aber ganz im Irdischen sich manifestierenden Zustand seiner Gotterfülltheit, dessen äußerlich sichtbare Form der gottesstaatliche Organismus bildet.

Aber durch Schuld und Verhängnis muß zeitweilig die Herrlichkeit von Zion weichen. Israel selbst hat, indem es die göttliche Lehre vernachlässigte, den Bund und dessen sichtbare Zeichen: Tempel und Land, entweiht. So wurde denn auch sein Schicksal losgerissen von nationaler Gottverbundenheit, und im Dunkel der Erniedrigung sog es Nahrung von „anderer Macht". Aber nicht nur Israel geht in die Verbannung, sondern die Schechinah, die sich hier als innerste Seele des Volkes selbst enthüllt, mit ihm. Ja inniger als um die „Verbannung" (Galuth) schlechthin ist die Trauer um diese „Verbannung der Schechinah" (Geluth Schechinah), die zugleich Verdunklung der Welt ist. Das Band zwischen Gatte und Gattin ist unterbrochen, erst für kurze Zeit, dann bis in unabsehbare Zukunft. Geeinte Wonne verwandelt sich in dreifache Vereinsamung: des Vaters, der Mutter und der Kinder, um welche „Rachel", ihre Mutter, weint. Von jenem Tage sind die Frommen in ewiger Wanderschaft. Und für das Volk folgt auf die Verbannungen Mizrajims und Babels die Zerstreuung in das große Babel, die ungeeinte Völkerwelt.

Denn auch der Fluch der zeitweiligen Heimlosigkeit Israels gründet zuletzt in dem Segen der Erwählung und seiner Sonderstellung unter allen Völkern. Auch Israel hat zwar wie die übrigen Völker einen bestimmten himmlischen „Fürsten" (Sar), nämlich den Erzengel Michael, doch scheint sein Schicksal gleichsam unmittelbarer aus dem innersten Quell göttlichen Schicksals zu erfließen. Der Rolle des Herzens, welches in seiner Kleinheit und Schwäche das edle Zentralorgan des menschlichen Organismus bildet, wird Israels Funktion im Völkerorganismus verglichen, der, an sich noch plump und ungefüg, ohne das Herz zerfallen würde, und in besonderer Weise auch wieder derjenigen des Messias. Wie dieser im organischen Zusammenhang des Kosmisch-Menschlichen das universelle Leid auf sich nimmt und die Läuterung der Welt in sich konzentriert

und dadurch verstärkt, so war es Israel ursprüglich bestimmt, der Völker Leidenslos auf sich zu nehmen.

Auch wird Israels Schicksal weniger als das anderer Völker durch astrologische Einflüsse und außer durch göttliche Fürsorge vor allem durch die Freiheit eigener Entscheidungen bestimmt. So ergibt sich für den Angehörigen dieses Volkes eine ungeheuere Verantwortung und Mitverantwortung für des Volkes Gesamtschicksal, gesteigert noch im Anblick jener merkwürdigen Wechselbeziehung, vermöge deren das Schicksal Israels zugleich dasjenige der Schechinah und damit auch Gottes Schicksal ist.

Hiemit hängt dann auch die hohe Bedeutung zusammen, welche der „Thorah“ beigemessen wird. „Thorah“ ist weit mehr als „Gesetz“, mehr als biblische „Lehre“. Schon nach talmudischer Auffassung geht ja die Thora sogar der Erschaffung der Welt als Urbild voran, wie die Ideenwelt der Erfüllung der Realität. Und wiederum erscheint gerade sie auf das engste der Bestimmung des Menschen verbunden, der nur um ihretwillen erschaffen ward, als das einzige Wesen, das, hierin sogar den Engeln überlegen, den Sinn der Thorah zu erkennen und zu erfüllen vermag. Der Sohar wird nicht müde, das Los derer zu preisen, die ihr Studium und Leben weihen. Das Thorahstudium hebt den Menschen geradezu über die Machtsphäre des Schicksals hinaus. Und das Band der Thorah ist es hinwiederum, welches in den Zeiten der Verbannung dasjenige der Opfer zu ersetzen imstande ist.

In eigentlichstem Sinne aber wird das Studium der Thora erst von jenen betrieben, die von den oft geringwertig erscheinenden Oberflächen der schriftlichen Überlieferung in ihre Tiefen dringen, die nicht bloß ihr Kleid oder ihren Leib, sondern ihre „Neschamah“ ergreifen. Und wenn die Geläuterten in der Mitternachtsstunde den Geheimnissen der Thorah nachforschen, empfängt ihre Seelen der Allheilige selbst im Garten Eden zu wonnigem Spiel. Eine besondere Macht aber wird neuen Deutungen und Gedanken zugesprochen, die nicht nur in ein himmlisches Buch eingeschrieben werden, sondern mitwirken an der Hervorbringung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“.

Aber die Erfüllung der „Thorah“ erscheint doch wieder konkret an die gesetzliche Formung des Lebens, an die durchseelte Übung der biblischen Gebote gebunden. Im Zusammenhange eines geistigen Weltbildes kann natürlich der Sinn einer rituellen oder zeremoniellen Verpflichtung nur von symbolischer Art sein. Nicht die Bindung des Ge-

setzes, sondern die Weihe seiner Intention stempelt ein Leben der Gebotserfüllung zum religiösen Leben. Dennoch kann in der konkreten Fassung des Symbols nach der Meinung des Sohar nichts Willkürliches liegen, wie denn sein Sinn erst durch die konkrete Erfüllung auf Erden und speziell in der Gemeinschaft Israels wahrgemacht wird. So begründet das religiöse Gesetz gewissermaßen eine eigene, über das bloß natürliche Leben hinausreichende Welt. In tausend tiefsinnigen Deutungen ist die Tendenz erkennbar, das gesamte Formenwesen namentlich des alten, auch äußerlich noch gottverbundenen Judentums als einen geistig-tatenhaften Organismus aufzufassen, der Glied für Glied dem Organismus der Natur und dessen tiefstem Inbegriff, dem Organismus des Menschenleibes entspricht. Und namentlich der „treue Hirte" enthält symbolische Andeutungen des Ritualgesetzes in weitem Umfange.

Speziell gilt jenes Prinzip unmittelbar für die Zeit des alten Kultus, da Land und Gottheit noch enge verbunden erschienen. Tempel, Priestertum und Opferwesen bilden gleichsam eine Organisation, die in der Bahn des Bundes dem geistigen Organismus der Welt und Weltbestimmung im Leben des Volkes, das gänzlich Gottes Gemeinde ist, eine Stätte bereitet und die wieder das Zentrum bildet für ein vom Religiösen innerlichst beherrschtes Leben dieser Gemeinde.

Zunächst bieten S t i f t s h ü t t e u n d T e m p e l in allen Details von Räumen, Bestandteilen und Geräten nach Maßen, ja Materialien und Farben, Symbole höherer Gliederungen. Ferner werden auf Arten, Anlässe und Gegenstände der O p f e r tiefsinnige Deutungen angewendet. Bildet doch das Opfer eine Überbrückung zwischen physischem und geistigem Dasein bis in die materielle Substanz hinein, die, namentlich durch die Verbrennung und in feinerer Unmittelbarkeit in den Räucheropfern, aus dichter Stofflichkeit in höchste Sphären übergeht. Und so vermag denn das Opfer, wenn es mit der richtigen Opferstimmung der Seele sich verbindet, deren tiefere Sehnsuchtskräfte im doppelten Wege des Aufstieges und der Näherung bis an den Thron der Allmacht zu tragen, oder genauer: im Sinne der Entsprechung des Unteren und Oberen zu den dem irdischen Anlaß parallelen Regionen überirdischen Lebens. Und daß das Opfer „Wohlgefallen findet", bedeutet nichts anderes, als daß in seiner Folge neue Segensströme dem Opfernden zufließen.

Und wieder bieten die F e s t e eine Fülle der Symbolik: auch hier mannigfache Beziehungen zu den Sefiroth, zu den Mächten der „Liebe" und der „Strenge", zu Sonne und Mond und astrologischen Zeichen, vor

allem zur geistigen Bestimmtheit des Zeitenganges. Insbesondere erscheint jene Festeszeit, deren erhabene Gipfelungen der Neujahrs- und der Versöhnungstag bilden, dadurch gekennzeichnet, daß die intensivste Macht des „Gerichtes" durch die verstärkte Macht der Liebe überwunden und abgelöst wird. Überhaupt erscheint im Rahmen des Gesamtlebens und gar für das rhythmisch gegliederte religiöse Leben die Ordnung der Zeit als keine indifferente, sondern gewissermaßen als wesenhaft, wie denn auch nicht bloß die Feste, sondern auch sonst Tage und Stunden ihr Vorbild in den oberen Welten haben.

Da nun aber Kultus und Zeremonie doch erst in der Intention ihres Sinnes diesen erfüllen, so bildet auch wieder das Gebet erst nur die notwendige Begleitung der Opfer, dann aber auch nach dem Verschwinden der alten Gottesstaatlichkeit deren unmittelbaren Ersatz.

Auch der weitverzweigte Organismus der Liturgie wird durch Begründung und Deutung der mystischen Lehre lebendig. Namentlich die heiligsten Gebete, wie das „Schema" oder die „Keduscha" tragen sowohl in ihren Inhalten wie in der Stellung ihrer Worte, noch mehr aber bezüglich ihrer rhythmischen Einordnung in den Kanon des Gebetrituals Geheimnisse an sich. Ja die Art des reinsten Gebetes, dessen Sinn nichts als Lobgesang Gottes ist, vermag den Menschen mit den Engeln auf gleiche Stufe zu erheben.

Neben dem Gebete sind es die auch im Golus geübten Zeremonien, welche in ihrer Symbolik den Abglanz des Bundes im Leben des Juden ständig zu bewahren und zu erneuern bestimmt sind. Zunächst solche, welche wie gewisse Festesbräuche (z. B. diejenigen des Sukkothfestes) bis auf die biblische Lehre zurückreichen oder wenigstens an altes Opferwesen erinnern, speziell auch Zeremonien, die (wie das Tefillinlegen) mit dem Gebete unmittelbar verbunden sind, dann aber auch alle die ständigen Tagespflichten religiösen und halbreligiösen Charakters, mit denen der Jude das „Joch des Malchuth Schamajim", die Verantwortung des „Reiches" auf sich nimmt.

Es gibt aber kein sichtbareres, tieferes und segenerfüllteres Merkmal des Bundes als den Sabbat. Sein Sinn gründet ja im Rhythmus der Weltschöpfung selber, in welchem der siebente Tag zwar nicht mehr dem Werk, aber einer erhöhten Stufe desselben, der Vollendung, zugehört. Bedeutungsvolle Zeremonien scheiden diesen Tag, der irgendwie der Zeitlosigkeit selbst verbunden ist, von den um ihn kreisenden Tagen der Werktäglichkeit. Der Sabbat unterscheidet den Menschen von der Natur, Israel von der

Vielheit der Völker. So steht er denn auch gänzlich im Zeichen der rechten Seite, im Zeichen der Liebe. Alle Macht des Bösen ist da ausgeschaltet und die Macht der Versöhnung so groß, daß sie auch Unrast und Qual der bösen Geister und der büßenden Seelen besänftigt. Am Sabbat gesellt sich zum Menschen ein himmlischeres Seelenglied, die „Neschamah jeterah", nach der wörtlichen Bezeichnung eine „überschüssige Seele", zu deren Aufnahme ihn nur die Reinheit der Sabbatstimmung befähigt.

Der göttliche Ursegen des Sabbats ist es insbesondere, der, nicht mehr auf die Zeit des Gottesstaates beschränkt, Israel in die Verbannung und Zerstreuung nachfolgt. So wird denn an ihm die trostreiche Allmilde der Schechinah am unmittelbarsten offenbar, so innig offenbar, daß „Sabbat" und „Schechinah" schließlich in der Benennung der zehnten Sphäre in eines verschmelzen. Das Symbol des Hohen Liedes, worin nach uralter Deutung die Liebe Gottes zur Gemeinschaft Israels in Tönen unendlicher Zartheit und Innigkeit besungen wird, vollendet sich in der verwirklichten Innigkeit und zarten Glut der Sabbatliebe. So erscheint denn in der Benennung des Sabbats die Schechinah als „Braut", in der himmlischen Schönheit immer erneuter Erblühung, in der seligen Hingabe immer verjüngter Hoffnung. Unmittelbarer als jedes irdische Symbol hat denn auch der Sabbat sein Urbild in der übersinnlichen Welt, der „untere" im „oberen" Sabbat. Ein Abglanz der Erfüllung ist in der Sabbatwonne selbst enthalten, in welcher alle Festesweihe zur reinsten Gottesfreudigkeit erhoben erscheint. Hier binden sich Nächstes und Fernstes, Glückseligkeit des Augenblicks und unendliche Aspekte des Weltgeschehens, welche in keuscher Wortkargheit angedeutet werden durch die Begriffe des „Jichud", der Einung, oder genauer: Gotteseinung, und des „Schalom" oder des Inbegriffs von Friede, Versöhnung und Vollendung.

Und hiemit wird diejenige Seite des Bundesgedankens berührt, welche am dunkelsten zwar ihrem konkreten Inhalte nach erscheint, aber am lichtvollsten im Hinblick auf die letzte Sehnsucht des Menschen und des Volkes: die Seite der Zukunftserfüllung. Solange noch durch Zeitenfinsternis und Verbannung die Schechinah fernen Zusammenhang aufrechterhält mit der in der Urzeit dem irdischen Geschehen noch eng verbundenen Gottesmacht, kann auch die Hoffnung der Wiedervereinigung nicht ersterben.

Mit dunklen Bezeichnungen und dunklen Worten zielt der Sohar auf ferne Geschehnisse, welche in einem Falle überraschender Weise mit Ereignissen der jüngsten Zeit chronologisch zusammentreffen — bis zu jener fernsten Zukunft, in der die apokalyptische Hoffnung sich krönt.

Denn ein „Faden der Gnade“ zieht sich durch alle Verlorenheit und Verlassenheit, und wenn Israel nicht aus eigener Kraft, bis zur Höhe des Heiles sich erhebend, die volle Rückkehr vollziehen kann, so wird das Heil, nach den Urmassen der Zeitlichkeit selbst, aus den Heilesquellen erfließen. Unerschüttert aber durch Verdunklung und Leid bleibt die Gewißheit, daß die „Hütte Davids“, die „Friedenshütte“, wieder aufgerichtet, die verstoßene Gattin an den ihr gebührenden Platz wiedereingesetzt werden wird.

Daß dann aber nicht die alte Form der Gottesstaatlichkeit zur Wiederherstellung gelangen wird, ja daß diese Form selbst in den Zeiten des alten Königtums bereits einen Abfall von der wahren, mosaischen Urform des Gottesbundes bedeutet habe, wird an einer Stelle angedeutet, wo auf den diesbezüglichen Einwurf eines Heiden zugestanden wird, daß der Bau eines dritten Tempels, der ja nirgends in der Bibel prophezeit wird, nicht zu erwarten stehe, daß vielmehr selbst der Bau des ersten und des zweiten Hauses noch nicht in Wahrheit erfolgt sei, da der einstmalige Tempel in Jerusalem doch nur von Menschenhand erbaut wurde.

Nur in fernen Andeutungen wird von der „Ankunft des Messias“ * gesprochen. Die himmlische Region, aus der er kommen soll, wird das „Vogelnest“, als die Stätte seines irdischen Auftretens Galiläa genannt. Hie und da wird an die talmudische Vorstellung eines zweifachen Messias angeknüpft und von gewaltigen, die Existenz Israels bedrohenden Kriegen gesprochen, welche der Errichtung des letzten Friedensreiches vorhergehen. Die Vollendung des Heileswerkes vollzieht sich in dreifacher Abstufung: als Sammlung Israels, als Aufbau des Tempels und als Belebung der Toten. Und wie in den Visionen der Propheten und den apokalyptischen Büchern gipfelt der Erlösungsgedanke der Menschheit in kosmischen, symbolisch-übersinnlichen Vorstellungen, indem in jenen letzten Kämpfen ein Stern sieben andere verschlingen und nach den Worten des zweiten Jesaia „das Licht des Mondes dem der Sonne gleich werden wird“.** Und in jenen Tagen, da die Läuterung nicht nur des einzelnen, sondern der Menschheit sich vollendet, werden die tiefsten Geheimnisse zur spielenden Kinderweisheit.

Aber schon auf dem Wege der Vollendung kennzeichnen mehrere Begriffe, was in vertiefterer Weise unseren verflachten Fortschritts-

* Darin, daß die Ankunft des Messias: die irdische Verwirklichung des Gottmenschlichen, zur Gänze an das Ende der Zeiten verlegt wird, liegt wohl eine der prinzipiellsten Differenzen der kabbalistischen gegenüber der christlichen Lehre.

** Jes. cap. 30, v. 26.

begriffen im messianischen Aspekte entsprechen mag: der Begriff des „Kijum", des „Bestandes", worunter nicht bloß Welterhaltung im physischen Sinne, sondern Selbstbewahrung der Dinge in ihrer geistigen Existenz, sozusagen an ihrer geistigen Örtlichkeit zu verstehen ist, und der Begriff des „Tikkun", was wörtlich „Berichtigung" heißt, aber alle Art von innerer Förderung einschließt, Förderung auf dem Wege des Heiles, kämpfendes und siegreiches Wurzelfassen des Geistes, Befreiung, Hebung und Läuterung zumal. Und endlich stellt der schon herangezogene Begriff des „Jichud" die innigste und letzte Tatrichtung dar zu Gott: Vereinigung des zur Einheit kommenden Herzens und der zur Einheit kommenden Welt mit Gott, dem ewigen Ziel und ewigen Urquell aller Einheit.

Sind Urquell und Urziel denn eigentlich zu trennen? Daß hier über dem Urschoß aller Zeitlichkeit das tiefste Geheimnis waltet, erscheint wieder durch die gelegentliche Bezeichnung der Schechinah als „Zeit" angedeutet sowie durch die merkwürdige Identifizierung der „oberen" und der „künftigen" Welt. Ist das künftige Heil ur- und vorbildlich im Übersinnlichen bereits verwirklicht oder bedarf die übersinnliche Welt zu ihrer eigenen Erfüllung, ihrem eigenen „Tikkun", der Erfüllung der Erdenzukunft? Oder ist für untere und obere Welt die ganze Beziehung zu dem, was wir „Zeit" nennen, eine verschiedene?

Wir stehen hier vor letzten Fragen, welche auch letzte Fragen in Bezug auf den Sinn der Lehre des Sohar sind. Aber noch ist auch das nah zugängliche Gebiet derselben, selbst in flüchtiger Betrachtung, nicht ganz durchwandert, solange diese Lehre nur als solche beleuchtet wird und nicht auch das Eigentümliche ihres literarischen und historischen Hintergrundes oder besser gesagt: ihrer im Zeitstrom jüdischer Geistesgeschichte in der Form dieses Buches sich offenbarenden organischen Lebendigkeit.

Buch und Leben.

Der Sohar gehört zu jener Art von Büchern, denen man am wenigsten gerecht wird, wenn man sie wie literarische Schöpfungen dieses oder jenes Autors betrachtet, als Werke bestimmten Ursprungs, bestimmten Inhalts oder bestimmter Tendenz. Sondern Ursprung, Inhalt und Tendenz

wollen hier in einer höheren Einheit verschmelzen, die man in entschiedenerem Sinne als sonst das Leben des Buches nennen könnte. Dieses aber mag hie und da mehr noch als durch den Inhalt durch die Form der Darstellung bezeichnet werden oder vielmehr durch jenes unsichtbare Band, das zwischen beiden waltet. Nur ist dann unter Form mehr zu verstehen als etwa bloß Stil und Komposition. Hiezu gehört in unserem Falle ebenso die Sprache selbst wie der Rhythmus der Darstellung, die Methode des Diskurses und der Exegese, die dürre Lehrform wie der Duft des Legendenhaften sowie gewisse kleine Züge realistischer Anknüpfung, vor allem aber die doppelte Beziehung dieses Lebens auf ein ihm vorangehendes, dessen urgegebener Geistigkeit es in der Treue der Tradition nachfolgen will, und ein ihm folgendes, das seinen Samen weitertragen soll in die Fernen der geistigen Entwicklung.

Als dritter sichtbar-großer literarischer Niederschlag des jüdischen Geisteslebens steht der Sohar in eigenartiger Beziehung zu den beiden anderen: der Bibel und dem Talmud. Wie Martin Buber einmal von einer „Sagenbibel" spricht als der Gesamtheit der älteren jüdischen Volkssage, die nichts weiter zu sein vorgibt als eine Interpretation der „Schrift", in noch innigerem Sinne kann man innerhalb des Judentums von einer „mystischen Bibel" sprechen, welche nicht mehr und nicht weniger beansprucht als die innerste Seele der Schrift zu enthüllen. So gibt sich denn der Sohar als nichts weiter denn ein Kommentar zum Pentateuch, mit Ergänzungen zu einigen anderen biblischen Büchern (zum Hohen Liede, dem Buche Ruth und den Klageliedern) und vergleichender Heranziehung aus fast dem ganzen Bereiche des biblischen Kanons. Man darf aber auch bezüglich des mit dem Bibeltexte fortlaufenden Teiles keineswegs an eine vollständige, noch weniger an eine getreue Kommentierung des Textes denken. In der Regel gibt der Bibelvers nur den Anschlagsakkord zu weitläufigen Auseinandersetzungen, welche gewöhnlich andere, entlegene Bibelsätze zu jenem in Beziehung bringen. Dann verschwindet oft der textliche Anlaß überhaupt vor der Lebendigkeit oder Innerlichkeit des eigentlichen Themas.

Gewisse Partien der Bibel erscheinen besonders bevorzugt, sowohl für die scheinbaren Haupt- als für die gelegentlichen Parallelstellen: so aus rein inhaltlichen Gründen der Schöpfungsbericht und die großen Züge der Erzväter- und der Mosesgeschichte, dann aber auch die kultisch-gesetzlichen Partien, von den Propheten die letzten apokalyptischen mehr als die übrigen, und vor allem natürlich die Thronwagen-

vision Ezechiels, von den Hagiographen nebst den oberwähnten in überwiegendem Maße die Psalmen, Hiob, Koheleth und Daniel.

Höchst merkwürdig erscheint die Deutung in Beziehung auf das Sprachgut der Bibel. Im Grunde verfolgt ja der Sohar überhaupt den umgekehrten Weg wie sonst ein Kommentar, er geht nur scheinbar vom Worte, in Wirklichkeit vom Thema, von seinem eigenen Thema aus. Und während die intellektuelle Methode der Kommentierung den Sinn des Wortes in Inhalten sucht, erschließt sich der mystischen der heimliche Sinn des Themas in den Tiefen des Wortes. Dieses wird hie und da mit fast ehrfürchtiger Scheu und in der Regel mit einer Art kindlicher Liebe behandelt. Denn einer Lehre, für welche Buchstaben und Laute einer Sphäre angehören, die noch über den Dingen schwebt, hat das Wort eine andere Geltung als diejenige bloßer Konvenienz, Begriffssymbolik oder historischer Naturhaftigkeit. Etwas von der Weihe des einzigen und verborgenen Namens steckt noch in allen Namen, als welche zuletzt die Worte sich darstellen, etwas von der Urlebendigkeit des geistigen Kosmos in dem Organismus der Sprache, dessen Wurzeln nicht einmal erst durch die Wurzeln der Worte, sondern durch deren Elemente: Laute, Buchstaben und Akzente gebildet werden und dessen Sprosse und Zweige wunderbar miteinander zusammenhängen. Freilich wird auch oft Neues mit Altem unhistorisch vermischt, so wenn selbst den Vokalzeichen und den traditionell beibehaltenen Andersschreibungen der Massora: Verkleinerungen oder Auslassungen von Buchstaben und ebenso den erst von späten rabbinischen Autoritäten eingeführten Tonzeichen mystischer Sinn beigelegt wird. So werden z. B. aus dem verdoppelten Jod in dem Worte „Wajijzer“ des Schöpfungsberichtes die zwei Triebe des Menschen herausgelesen, und das fehlende Waw im Worte „Leuchten“ des vierten Schöpfungstages macht aus den leuchtenden Himmelskörpern finstere Mächte. Natürlich liefern die Formen der Buchstaben, ihre Namen, ihre Stellung im Alphabete ein weites Feld manchmal ins Spielerische ausartender Deutung, ebenso wie die aus der älteren Kabbalah übernommene, im Sohar übrigens verhältnismäßig spärlich verwendeten Methoden der Buchstabenpermutationen und der zahlenmäßigen Berechnungen der Worte.

Unserer heutigen wissenschaftlichen Methodik freilich mag mit ihren spielerischen Ausartungen die Methode selbst als veraltet, fremd, wenn nicht komisch erscheinen. Dennoch gilt auch bezüglich ihrer für denjenigen, der tieferen und reineren Sinn, als ihn die Oberfläche bietet,

in uralten Formen finden will, die Forderung Bischoffs, vor Fällung eines vorschnellen Urteils erst orientalisch umzudenken.

Vor allem ist dem ersten Eindruck der Willkür gegenüber, welchen manche Deutungen hervorrufen, jene Grundeinstellung zum Bibeltexte überhaupt geltend zu machen, wonach dieser von vornherein nicht wie der Text eines modernen wissenschaftlichen Buches eindeutig zu nehmen ist, weil nicht in eindeutiger Begriffssprache niedergelegt, sondern vieldeutig, das heißt: im Sinne selber vielgliedrig, gestuft und verzweigt, oder, wie dies der Sohar ausdrückt, einem Baume gleich, „der Wurzeln, Rinde, Mark, Zweige, Blätter, Blüten und Samen trägt". Und auch durch die häufige Bezeichnung der Lehren als „Wege", die von Stufe zu Stufe, von Region zu Region, von einem „Palaste" zum andern führen kann uns eine Auffassung nahe gebracht werden, für welche sich im begrifflichen Inhalt der Sinn jener Lehren überhaupt nicht erschöpfen kann.

Gelegentlich spricht der Sohar auch von „siebzig Gesichtern" der Thorah oder er unterscheidet die Abstufungen ihres Sinnes als „Kleid", „Körper" und „Seele". Und in Bezug auf gewisse Partien der Schrift wird es geradezu für Blasphemie erklärt, sie bloß ihrem äußerlichen Sinne nach hinzunehmen. Wäre es nur auf die simplen Berichte abgesehen, dann wäre es ja leicht, „eine bessere Thorah zu schreiben". Auch kehrt im Sohar die talmudische Vierteilung der Deutungsmethoden wieder, von denen „Peschat" jene nach dem nackten Wortsinn, „Remes" die stereotype Andeutung, „Derusch" die Allegorie, „Sod" das innere Geheimnis bedeuten. Die Anfangsbuchstaben dieser vier Wörter ergeben den Namen „Pardes", das Paradies des tiefen und vollkommenen Verständnisses bezeichnend, in welchem einer agadistischen Legende nach von vier zusammen strebenden talmudischen Gelehrten bloß Rabbi Akiba ohne Schaden an Körper und Seele ein- und auszugehen vermochte, während die drei übrigen auf dem gefahrvollen Pfade zu Falle kamen.

Natürlich bevorzugt der Sohar selbst die tiefsinnigeren Deutungsmethoden. Sehr häufig ist sein Verfahren in der schon erwähnten Weise ein vergleichendes. Und es beruht die Heranziehung von Parallelstellen entweder auf gegenständlichen oder auf sprachlichen Analogien. Nur hat man es hiebei in der Regel nicht mit Analogien in gewöhnlichem, rationalistischem Verstande zu tun, sondern mit solchen Stellen, deren Sinn erst auf symbolisch erhöhter Ebene zusammentrifft — so auch bei stereotypen mystischen Umdeutungen z. B. des Wortes „Rose" auf die

„Rose Jakobs“, „Mutter“ auf die „himmlische Mutter“, „Garten“ auf den „Garten Eden“ usw. Gewiß erscheinen auf solche Weise manche Worte und Sätze nicht bloß willkürlich umgedeutet, sondern aus ihren Zusammenhängen gerissen. Und dennoch treten dann auch wieder an die Stelle solcher gestörter manchmal tiefere neue Zusammenhänge, vermöge deren Entlegenes und sonst Beziehungsloses in der Einheit tieferer Durchdringung verbunden wird. Ähnliches läßt sich auch von sprachlichen Beziehungen sagen. Wie willkürlich auch manche Wortdeutungen und Wortbeziehungen seien, so tritt doch immer wieder im Einzelnen die Tendenz noch tieferer Begrifflichkeit zutage, entsprechend feinerer Homonymik und Synonymik, so wenn zwischen den Wendungen „wajedabber“ (er redete) und „wajomer“ (er sprach) noch ein Unterschied gemacht, das hebräische Wort „Saphir“ (dem deutschen gleichbedeutend) mit den „Sefiroth“ oder das Wort „Ben“ (Sohn) mit „banoh“ (bauen) in Verbindung gebracht, das Wort „Schamajim“ (Himmel) aus „Esch“ (Feuer) und „Majim“ (Wasser) zusammengesetzt wird usw. So wird der Sohar im ganzen von einer vergeistigten Auffassung der Sprache, in ihren Elementen und ihren Zusammenhängen, beherrscht. Charakteristisch ist denn auch die hohe Verehrung, welche der hebräischen Sprache im Sohar gezollt wird, indem, wie schon erwähnt, die Schechinah mit ihr auf besonders innige Weise verbunden erscheint. Und in Bezug auf das eigentümliche Verhältnis wiederum des Hebräischen zum Aramäischen, der Sprache der Deutungen und der kodifizierten mündlichen Überlieferung, der Sprache des Sohar selbst, mag auf den eigentümlichen Gedanken eines modernen Hebraisten hingewiesen werden, welcher in der Geistesgeschichte des Judentums das harte und gewaltige Hebräisch als mehr männliches, das schmiegsame und detailreiche Aramäisch als mehr weibliches Sprachelement ansieht.

Und so schließt sich denn auch der Sohar, sowohl was Sprache als auch was Deutungsmethode betrifft, an den Talmud an. Jene Grundauffassung, wonach die schriftliche Offenbarung nicht bloß der Ergänzung durch die mündliche bedürfe, sondern diese auch aus jener herauszulesen sei, ist in Talmud und Sohar dieselbe. Und wenn nach der ebenso berühmten als in gewissem Grade berüchtigten Methode eines Rabbi Akiba kein Wort, keine Partikel und kein Buchstabe in der Thorah zu viel oder zu wenig ist und jede anscheinende Seltsamkeit und Überflüssigkeit nur einen Anreiz bildet, um Verborgenes zu suchen, so ergeht sich auch der Sohar nur zu häufig in Erörterungen kleinster

Abweichungen von der sprachlichen oder orthographischen Norm. Und weil er immerhin die Deutungsweise nicht durch äußerliche Tendenzen der Gesetzesauslegung, sondern zumindest durch die Tendenz geistigeren Sinnes bestimmt sein läßt, weil ihm jedes Wort der Thorah nicht ein „Rechtsquell" sozusagen, sondern ein Mittelpunkt ist, „von welchem Lichter nach allen Seiten strahlen", so gelingt es ihm auch hie und da, „schwierigen Stellen" ebenso wie entlegenen Parallelen überraschend einleuchtenden Sinn abzugewinnen.

Inhaltlich jedoch scheidet sich der Sohar ebenso vom halachischen Elemente des Talmuds, als er sich dem agadischen enge anschließt. Und wenn auch der Sohar dem ritualgesetzlichen Judentum gegenüber durchaus nicht jene revolutionäre Haltung einnimmt, welche der jüdischen Mystik in verfälschter Auffassung des historischen Tatbestandes hie und da zugeschrieben wird, indem große Partien desselben die Auslegung des Ritualgesetzes geradezu zum Hauptthema haben, so ist doch seine Tendenz der Verinnerlichung, „im Grenzenlosen sich zu finden", jener der Veräußerlichung und des steten Grenzenziehens durch das Gesetz geradezu entgegengesetzt. Andrerseits sind kabbalistische und agadistisch-midraschische Deutungen und Lehren so nah verwandt, daß in beiden Geist und Sinn hie und da bis ins einzelnste zusammentrifft und eine Scheidung fast unmöglich wird. Kabbalah und Agada erweisen sich dann oft wie zwei Hauptäste e i n e s Stammes, hier wie dort den schöpferischen Volksgeist offenbarend, nur nach der einen Seite mehr durch das Medium der aus dem Dunkel webenden Volksphantasie, auf der anderen mehr durch das Medium einer ins Dunkle forschenden esoterischen Gemeinschaft.

Und mit dieser letzteren sehen wir uns gerade historisch unmittelbar in Welt und Zeit des Talmuds versetzt. Denn jener enge Kreis von Männern, als deren im Grunde anfangs- und endloser Diskurs sich die Darstellung des Sohar gibt, enthält fast ausschließlich Namen bekannter rabbinischer Autoritäten, welche ungefähr den letzten Geschlechtern der Mischnahlehrer (Tanaiten) angehören. Gruppiert um die erhabene Gestalt des von ihnen scheidenden Meisters R a b b i S i m o n b e n J o c h a i, werden sie in der „Kleinen Versammlung" aufgezählt: R a b b i A b b a, R a b b i J e h u d a h, R a b b i J o s s e, R a b b i C h i j a, R a b b i I s a k und E l e a s a r, der Sohn Simons, welche nebst R a b b i P i n c h a s, dem Schwiegervater des Meisters, einigen Männern älterer Zeit, auf welche bloß gewisse Überlieferungen zurückgehen, und nur wenigen anderen gelegentlichen Teilnehmern der Diskurse in diesen immer wiederkehren.

Wie nun die Form der Darbietung im allgemeinen hier wie im Talmud jene des Diskurses ist, so unterscheidet sich die nähere Art des Diskurses doch wesentlich hier und dort. Während nämlich die halachische Gesetzesforschung wesentlich auf der Schärfe des Verstandes beruht und auf den hie und da schroff aufeinandertreffenden Gegensätzen der Meinungen, so spielt hier der Scharfsinn der Deutung eine viel untergeordnetere Rolle. Die Gegensätze, wo sie schon in Form „anderer Worte" auftreten, sind vielmehr durch die Gemeinsamkeit innigen Verstehens verbunden, denn das Ziel der esoterischen Forschung will gar nicht aus den Kräften der Antithese, sondern aus harmonischer Ergänzung gewonnen werden.

Noch erscheint, gerade im Hinblick auf das historische Problem, ein Zug höchst bemerkenswert, der einigermaßen an die Darstellung der Platonischen Dialoge erinnert: die Anknüpfung an die schlichte Realistik des Lebens. Die einzelnen Diskurse werden nämlich unzähligemale eingeleitet durch den ein kahles Datum ersetzenden Bericht, bei welcher Gelegenheit dieselben gepflogen wurden. Da sehen wir ein Talmudistenpaar (am häufigsten Rabbi Chija und Rabbi Isak) auf ihren Wanderungen von einer palästinensischen Stadt in die andere, wo sich ihnen, wenn sie besonders tiefe Themen besprechen, die Schechinah gesellt, oder zufällig in einer Herberge zusammentreffen, ein anderesmal erscheinen die gelehrten Jünger im Lehrhause oder um ihren Meister versammelt, wir erfahren von ihrem äußeren und inneren Leben, ihren Kümmernissen und Zweifeln. Häufig geschieht es, daß sich zwei wandernden Gelehrten irgend ein Fremder, eventuell ein schlichter Lastträger gesellt oder ein Kind, und die volksberühmten Autoritäten scheuen sich nicht, aus schlichtestem Munde Lehren der Weisheit zu empfangen. Manchmal auch sehen wir sie menschlicher Not, die ihnen wie zufällig begegnet, ratend oder lösend zur Seite stehen. Gerade in solchen knappgehaltenen, realistischen Andeutungen erfaßt uns oft ein Hauch damaliger palästinensischer Luft, ein Eindruck von Unmittelbarkeit, der irgendwie auf konkrete Erlebnisse zurückgehen muß. Und jene rabbinischen Gelehrten, welche sonst hie und da den Typus des meinungssüchtigen, volksfremden, fanatischen Gesetzeslehrers darstellen mögen, zeigen sich uns hier von einer ganz anderen Seite: ununterbrochen beseelt von inniger Weisheitsliebe, in kindlicher Einfalt der göttlichen Liebe und Heiligkeit hingegeben. Solche Art spiegelt sich auch in der Darstellung wieder, die auf seltsame Weise in Inhalt und Form zwischen schlichter Alltäglichkeit und einem wunderbar be-

schwingten, aber zumeist immer noch schlichten Pathos wechselt — das besonders bedeutungsvolle Bemerkungen einleitet und in welches noch häufiger die trockene Sprache der Diskurse umschlägt. Und nicht selten enden diese damit, daß die Gelehrten vor Ergriffenheit weinen oder den Träger der geistigen Mitteilung umarmen und dem Allerhöchsten für das Erleben derselben danken.

Und derselbe Übergang wie in solchen Mitteilungen selbst und den Berichten derselben ist gewissermaßen in Bezug auf die ganze Wirklichkeitssphäre derselben zu beobachten, welche auf eine unmittelbare Art vom Alltäglich-Schlichten an das Legendenhafte grenzt, so besonders in seltsamen und kleinen, gleichsam symbolischen Begebenheiten, welche die Gelehrten auf ihren Wanderungen erfahren, und gelegentlichen geheimnisvollen Begegnungen. Dieser Anhauch des Wunderbaren, der doch niemals zur voll ausgebildeten Legende wird, konzentriert sich vor allem um die Gestalt des Simon ben Jochai, dem noch mehr als später dem „heiligen Löwen" (Rabbi Isak Luria) und dem Stifter des Chassidismus übermenschliche Macht über Höhen und Tiefen zugeschrieben und der in diesem Sinne einem Baume verglichen wird, „der in beide Welten reicht". Und wenn er im Verlaufe des Diskurses auch nur einfach wie die anderen seine Lehrmeinung vorträgt, so wird er anderseits geradezu zum Vorbild mystischer Vollendung erhoben, von dessen irdischem Lebensgange freilich, der selbst für mystisches Weisheitsleben eine Segenszeit bedeutete, die Jünger zuweilen nur schon in sehnsuchtsvoller Rückerinnerung sprechen, während er in der Idra noch den leuchtenden Mittelpunkt seines Jüngerkreises bildet, dem er sterbend heiligstes Vermächtnis zurückläßt.

Denn auch was als erzählendes Element die Lehre des Sohar begleitet, kann schließlich nur e i n e m Sinn und Ziele dienen; jenen geheimnisvollen Pulsschlag fühlen zu lassen, der aus verborgenen Hintergründen die Lehre erquellen und ihre Träger in ihr leben läßt und der zwischen den Polen einer sorgfältig gehüteten Offenbarung und eines immer noch in ehrfürchtigen Fernen sich verbergenden Geheimnisses ein eigentümliches Leben zur Entfaltung bringt.

Wie des jüdischen Volkes geistiges Leben in der Folge der Niederschrift und Verbreitung des Sohar befruchtet wurde, erscheint in Bezug auf die Dokumentierung dieses Lebens in der Einleitung angedeutet. Nicht bloß wird die Lehre des Sohar Gegenstand tiefster Verehrung und

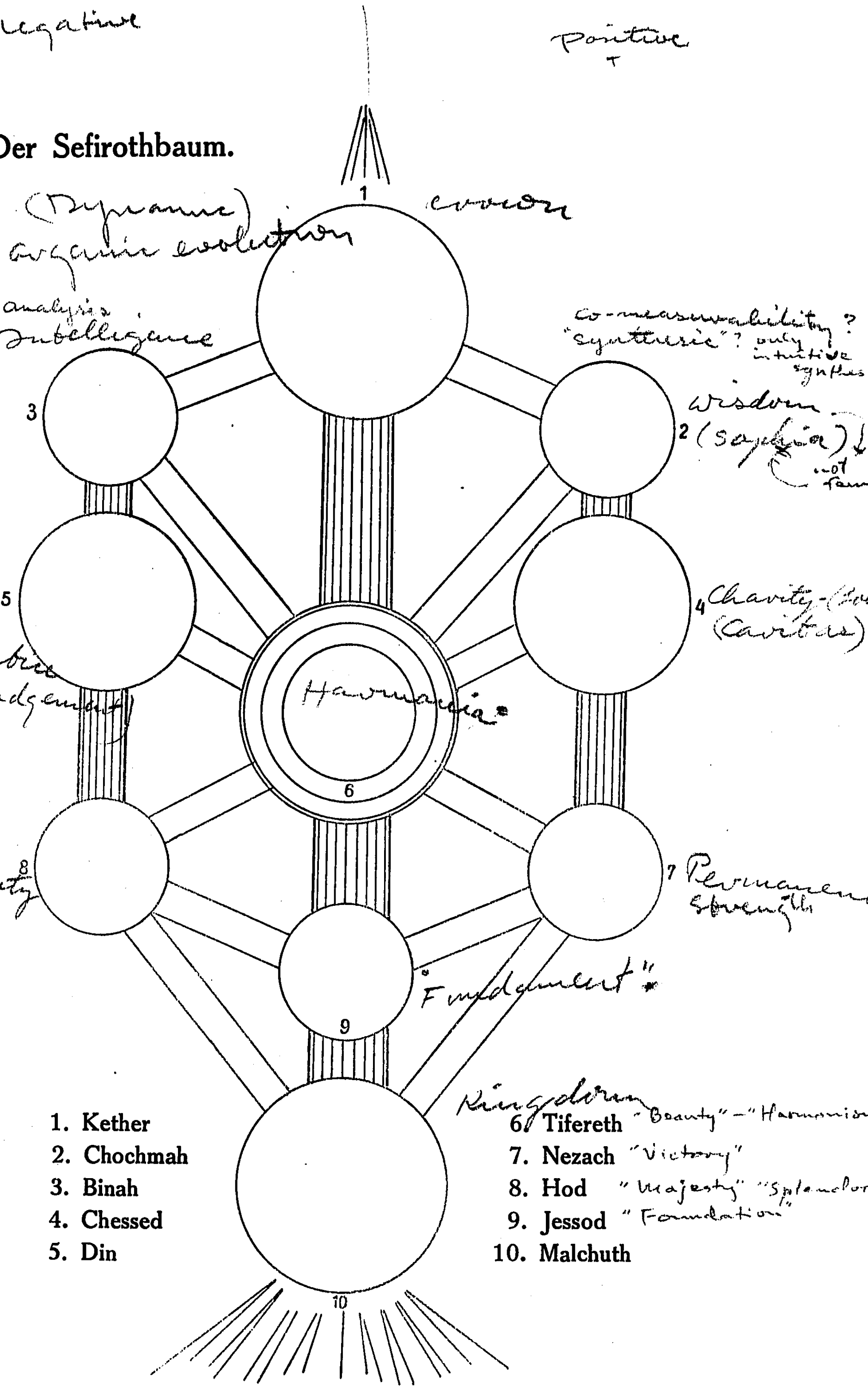
intensiver Forschung und Ausdeutung — ja der Sohartext selbst wird gelegentlich, den Psalmen ähnlich, in die liturgische Übung aufgenommen — sie steht auch an der Wiege der beiden späteren, großen, mystischen Bewegungen des Judentums, die an die Namen Isak Lurias und des Israel Baal-Schem sich knüpfen, von denen der eine seine Lehre geradezu an den Sohar anschloß, der andere demselben die innigste Verehrung zollte.

Die geographischen Wege des Soharstudiums sind bis zu einem gewissen Grade zugleich jene des mystisch vertieften Judentums, was jene zahlreichen kabbalistischen Werke beweisen, die sich nur als Kommentierungen des Sohar geben. Aber nach verschiedenen Richtungen erlag dieses den Mächten des Widerstandes, der Trägheit und der Unreife, nach der Seite der ekstatischen Übertreibung, der orthodoxen Erstarrung und der rationalistischen Verflachung. Die heiße Ekstase pseudo-messianistischen Schwärmertums enthält nichts mehr jenes stillen Weisheitsglanzes, der die Grundlehren des Sohar durchleuchtet. Die Gewohnheit mechanisch-verständnislosen Lernens andrerseits, die bei tiefsinnigen Texten umso leichter sich einstellt, bedeutet immer wieder ein Ersticken der Mystik in Orthodoxie. Ein großer Teil des rabbinischen und der größte des modernen Judentums hingegen hat sich durch scheinwissenschaftliche Aufklärung die tieferen Quellen des religiösen Lebens überhaupt verschüttet. Und während noch immer für einen großen Teil des östlichen und vor allem des orientalischen Judentums der Sohar die dritte große Urkunde des Judentums überhaupt bedeutet, ist derselbe in unseren Ländern nicht viel mehr als dem Namen nach bekannt.

Andrerseits aber gipfelt die Charakteristik auch der späteren mystischen Bewegungen: sowohl der lurianischen als der chassidischen viel wesentlicher in den Sphären des Fühlens und Wollens als in jener der Erkenntnis. Eine „Erneuerung des Judentums“ kann, wie dies in unseren Tagen Martin Buber am lebendigsten erkannt und verkündet hat, der verborgenen Untergründe des jüdischen Geisteslebens nicht entraten. Wo diese aber zum Gegenstande bewußter Erkenntnis werden wollen, da harren auch deren eigene Erkenntniselemente, wie sie uns in den Grundlehren des Sohar begegnen, der geistigen Wiedererweckung.

Negative | Positive

Der Sefirothbaum.



1. Kether
2. Chochmah
3. Binah
4. Chessed
5. Din
6. Tifereth "Beauty" – "Harmonious"
7. Nezach "Victory"
8. Hod "Majesty" "Splendor"
9. Jessod "Foundation"
10. Malchuth

Textproben.

I. Fol. 156 a—b.

Vom Schöpfungswerke: Wesensscharen, Wort und Licht. Die Entsprechung des Unteren und Oberen.

Rabbi Jizchak eröffnete einen seiner Vorträge mit dem Schriftsatze (Ps. 104, v. 24): „Wie viel sind Deine Werke, Herr, sie alle hast Du in Weisheit gemacht; voll ist die Erde Deines Eigens." Dieser Satz wurde schon vielemale gedeutet. Wer denn vermag die Werke des Allheiligen zu zählen? Wie viele himmlische Heere gibt es und Scharen, die sonder Zahl sind und alle doch zugleich und zusammen, einem Hammer vergleichbar, der zu gleicher Zeit nach allen Seiten Funken sprüht. Auf dieselbe Weise setzt der Heilige, Er sei gepriesen, so viele Wesensheere und Scharen in Entstehung, die, eine von der andern unterschieden, so keine Zahl haben und doch zugleich bestehen.

Merke aber Folgendes: Durch das Wort und durch den Hauch in einem ward die Welt gemacht. Wie es heißt (Ps. 33, v. 6): „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gemacht, durch den Hauch Seines Mundes all ihr Heer." Das eine geht nicht aus dem Urquell hervor ohne das andere und beide werden eines durch das andere vollendet. Und von ihnen gehen aus so viele Heere und Legionen, Scharen und Unterscharen und alles in der Zeit vereint.

Merke ferner das Folgende: Als der Allheilige daran war, Welten zu erschaffen, da ließ Er ein verborgenes Licht ausgehen — aus diesem entspringen all jene Lichter, die offenbar werden. Zunächst entfalten sich und schaffen sich aus jenem die übrigen Lichter — sie bilden die obere Welt. Aber jenes höchste Licht breitete sich noch weiter aus und bildete eine Art von Licht, welches nicht leuchtet — dieses ist der Urgrund der unteren Welt. Und dieses nicht leuchtende Licht, wie es der Verbindung mit der oberen Welt bedarf, um zum Leuchten zu kommen, vermag dies nur durch Vermittlung der unteren Welt. Aus der Verbindung mit der oberen Welt aber gibt es Entstehung zahlreichen weiteren Wesensheeren und Scharen, die den höheren dienstbar sind. Darum heißt es: „Wie viel sind Deine Werke, Herr, sie alle hast Du in Weisheit gemacht, voll ist (auch) die Erde Deines Eigens". Was auf der Erde ist, ist auch in der Höhe. Es ist kein noch so geringes Ding in dieser Welt, das nicht abhängig wäre von einem Wesen, das

darüber gesetzt ist. Und wird das untere Ding in Bewegung gebracht, dann auch jenes obere, das darüber gesetzt ist, denn alles ist wechselseitig mit einander verbunden und geeinigt.

I. Fol. 129 a—b.

Aufstieg, Umkehr und höhere Wohnstätten.

„Und Abraham ward alt und kam in die Tage, und der Herr segnete Abraham mit allem“ (Gen. cap. 24, v. 1). Rabbi Jehudah zog hier den Schriftsatz heran (Ps. 65, v. 5): „Heil dem, den Du erwählest und Dir nahe bringst, er wird in Deinen Höfen wohnen.“ Dieser Schriftsatz wurde schon erörtert. Er bedeutet aber insbesondere: Heil dem Manne, dessen Pfade sich richtig stellen vor dem Allheiligen, und Er hat Gefallen an ihm, ihn sich selber nahezubringen. Und merke, daß Abraham dem Herrn erst nahe kam, nachdem ein ganzes Leben lang seine Sehnsucht danach gegangen war. Selbst Abraham konnte nicht an einem Tage, in einem Zeitpunkte die Näherung vollziehen, sondern seine Taten brachten ihn durch die ganze Länge seines Lebens, Stufe für Stufe, zu größerer Gottesnähe, und erst als er alt war, beschritt er die höheren Stufen. Und so heißt es: „Und Abraham ward alt“ und dann: „er kam in die Tage“, in den Bereich jener Tage nämlich, welche im Mysterium des göttlichen Zusammenhangs bekannt sind. „Und der Herr segnete Abraham mit allem“, denn aus jenem Bereiche, der „alles“ genannt wird, quellen alle Segnungen und alles Gute.

Noch mehr Heil aber den „Herren der Umkehr“, denn diese vermögen sich in einer Stunde, an einem Tage, in einem Augenblicke dem Allheiligen zu nähern, was selbst den vollkommen Gerechten versagt ist, wie dem Abraham, der doch hiezu ein ganzes Leben brauchte.

In gleichem Sinne wie von Abraham wird auch von David gesagt: „Und König David ward alt und kam in die Tage“, während der Herr der Umkehr in einem Augenblicke emporsteigt und dem Heiligen, Er sei gepriesen, sich anzuschließen vermag.

Rabbi Josse sagte: Wir haben die Überlieferung, daß die Wohnstatt der Meister der Buße in jener Welt eine solche ist, auf welche auch die vollkommen Gerechten kein Anrecht haben, weil jene dem Könige

näher stehen als alle und die Macht der Liebe mit stärkerer Gewalt auf sich vereinigen.

Beachte aber wohl, wie viele Stätten der Allheilige in jener Welt bereitet hält, und überall sind Wohnsitze der Frommen, je nach ihrer Stufe. Und wenn gesagt wird: „Heil dem, den Du erwählest und Dir nahe bringst, er wird in Deinen Höfen wohnen", so ist gemeint der Aufstieg jener Seelen von unten nach oben, um sich mit den ihnen bereiteten Stätten zu vereinigen. Und diese Stätten werden als „Deine Höfe" bezeichnet. Welches aber ist denn die Art dieser Stätten? Dies wird ausgedrückt in dem Schriftsatze (Secharjah, cap. 3, v. 7): „Ich werde dir geben Wege des Wandelns zwischen den dort Beständigen."* Das ist eine Stufe zwischen den heiligen Wesen der Höhe. Und welche dieser Stufe gewürdigt sind, bilden eine Art Sendboten der Herren der Welt, vergleichbar jenen Botenwesen (Engeln), welche den Willen ihrer Herren beständig erfüllen. Es sind Menschen, welche immer in Heiligkeit gelebt und sich nicht mit Sünden befleckt haben — denn wer in diesem Leben sich mit Sünden befleckt hat, zieht auch drüben die Geister der Unreinheit an sich, und sein eigener Platz ist zwischen jenen verunreinigenden Wesen, welche die Schadensgeister der Welt sind. Denn wie überhaupt des Menschen Anziehung in dieser Welt ist, so auch seine Wohnstatt und Anziehung in jener Welt. Die sich heiligen und sich selbst bewahren in dieser Welt, daß ihre Wohnstatt nicht beschmutzt werde, deren Platz ist in der anderen Welt zwischen jenen heiligen Wesen, den ständigen Dienern der Botschaft. Das sind diejenigen, welche „im Hofe stehen", in dem Sinne, wie vom Hofe der Gotteswohnstatt gesprochen wird. Es sind aber wiederum andere Wesen, die nicht im Hofe, sondern im Hause selber wohnen. Von diesen gilt die Fortsetzung obigen Satzes: „Wir wollen uns ersättigen am Gute Deines Hauses."

III. Fol. 11 b — 12 a.

Die zehn Doppelworte.

„Und wenn ein Friedensopfer** seine Darbringung ist . . ." (Lev. cap. 3, v. 1). Hiezu sagte Rabbi Schim'on: Geschrieben steht (Num. cap. 7, v. 86):

---

* Gewöhnlich übersetzt: zwischen den dort Stehenden.

** Die Mehrzahl im Hebräischen: „ein Opfer der Frieden" mag etwa auf die mehrfachen Verwirklichungen des „Friedens", der ja auch „Vollendung" bedeutet, innerhalb der Weltgestaltung bezogen werden.

„Zehn, zehn die Schale an heiliger Wage".* Wozu die Verdopplung des Wortes zehn? Es soll damit bezeichnet werden: Zehnheit im Werke der Schöpfung und Zehnheit im Werke der Thorahgebung.** Zehn Worte der Thorahgebung entsprechen zehn Worten der Schöpfung. Das will sagen, daß die Welt geschaffen ist um der Thorah willen, und, solange Israel sich der Thorah befleißigt, hat auch die Welt Bestand. Und wenn Israel sich von der Thorah loszumachen sucht, dann ergeht die Mahnung (Jer. cap. 33, v. 25): „Wäre nicht mein Bund in Tag und Nacht, die Gesetze des Himmels und der Erde hätte ich nicht gegeben".

Und dieses sind die zweimal zehn Worte: „Ich bin der Ewige, dein Gott" und dort: „Es werde Licht und es ward Licht . . ." Es ist ein Preis des Allheiligen, der „Licht" genannt wird, so wie es heißt (Ps. 27, v. 1): „Gott ist mein Licht und mein Heil, vor wem soll ich fürchten?"

Sodann: „Nicht seien dir andere Götter vor meinem Angesicht". Und dort: „Es sei eine Feste inmitten der Wasser, scheidend zwischen Wassern und Wassern". Israel selbst ist die Marke der Scheidung als Erbe des Heiligen, Er sei gepriesen, das an jener Stätte sich hält, die „Himmel" genannt wird. So fragte einmal Rabbi Jesse Saba den Rabbi Ila'i: „Alle anderen Völker hat der Heilige, Er sei gepriesen, unter die Macht erhabener Herrscherwesen gestellt, welcher Stätte wies Er Israel zu?" Und jener antwortete: „Mit Israel ist ‚Elohim' in der Scheidung der Gewässer". Sein Sitz ist also mitten in den Wassern, zwischen den Worten der Urlehre. So muß es unterscheiden zwischen dem Allheiligen, welcher genannt ist „Born des lebendigen Wassers", und den Gegenständen des Götzendienstes, welche genannt sind „zerbrochene Brunnen".

Sodann: „Du sollst nicht zum Falschen tragen den Namen des Ewigen, deines Gottes". Und dort: „Es mögen sich sammeln die Wasser unter dem Himmel an den Ort jeder Einzelheit". Es ist nämlich, wenn einer den Gottesnamen zum Falschen wendet, als ob die himmlische „Mutter" von ihrer Stätte geschieden würde und alle die heiligen „Kronen" dann ihren Platz nicht behaupten könnten: wie es heißt (Sprüche, cap. 16, v. 28): „Wer verleumderisch spricht, bewirkt Trennung dem Fürsten", der kein

---

* Die Übersetzung entspricht der Deutung des Sohar. Im Zusammenhange lautet der Satz: „Je zehn hat die Schale, am heiligen Schekel gemessen".

** Bezieht sich auf zehn Sätze des ersten Kapitels der Genesis, die mit den Worten: „Und es sprach Gott" beginnen. Das Wort „Thorahgebung" ist einer Übersetzung Bubers entnommen und die wörtliche Übertragung des Hebräischen.

anderer ist, als der Allheilige selbst. Sowie die Wasser durch das Schöpfungswort an einen Ort kamen, der der Wahrheit entspricht, und nicht an einen anderen Ort der Lüge. Denn was ist Lüge? Daß die Dinge nicht an ihren, sondern an einen anderen Ort gebracht werden.

Sodann heißt es: „Denke des Sabbattages, ihn zu heiligen ..." Und dort: „Es lasse sprießen die Erde sprossendes Kraut ..." Welches ist der Tag, an dem der Erde höheres Urbild Fruchtbarkeit und Pracht empfängt? Der Sabbat, an dem sich alles mit dem himmlischen König vereinigt; und davon quillt aus ihm die Macht des Wachstums und des Segens.

Sodann: „Ehre deinen Vater und deine Mutter". Und dort: „Es seien Leuchten an der Feste des Himmels ...", „Dein Vater und deine Mutter", das sind Sonne und Mond. Die Sonne kein anderer als der Allheilige selbst, wie es heißt (Ps. 84, v. 12): „Denn Sonne und Schild ist Gott der Herr". Und der Mond kein anderer als die „Gemeinschaft Israels", wie es heißt (Jes. cap. 60, v. 20): „Und dein Mond wird nicht vernichtet werden". Und so geht alles zur Einheit.

Sodann: „Du sollst nicht morden". Und dort: „Es wirren sich die Wasser mit einem Gewirr belebter Seele ... Und Gott schuf die Riesenfische". An den Menschen aber ergeht die Weisung: „Du sollst nicht töten", denn es heißt (Gen. cap. 2, v. 7): „Es ward der Mensch* zur belebten Seele". Darum sollt ihr nicht sein wie die Fische, bei denen die großen die kleinen verschlingen!

Sodann: „Du sollst nicht ehebrechen". Und dort: „Es sprach Gott: bringe die Erde hervor belebte Seele nach ihrer Art". Hieraus folgt, daß der Mensch nicht mit einem anderen Weibe Verkehr pflege. Denn es heißt: „nach ihrer Art". Wie alle Zeugung nach der Art geschieht, so soll das Weib gebären nur von ihrer Art, das heißt: von ihrem Gatten.

Sodann: „Du sollst nicht stehlen". Und dort: „Es sprach Gott: siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut, das Samen samt ..." Sowie das Gegebene euer ist, so sollt ihr nicht Gut eines andern nehmen.

Sodann: „Du sollst nicht als lügnerischer Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten". Und dort: „Es sprach Gott: lasset uns einen Menschen machen in unserem Bilde ..." Wie der Mensch im Wahrheitsbilde geschaffen ward, ist, wer gegen einen Menschen lügnerisches Zeugnis sagt, als täte er es gegen den Himmel.

* Also der schon bestehende Mensch.

Sodann:* „Du sollst nicht gelüsten nach dem Weibe deines Nächsten ..." Und dort (cap. 2, v. 18): Es sprach Gott der Herr: „Nicht gut ist es, daß der Mensch allein sei ..." So sollst du, dem dein Ehegefährte gegeben ward, nicht gelüsten nach dem Weibe deines Nächsten.

Auf diese Weise entsprechen denn zehn Worte der Thorahgebung zehn Worten der Schöpfung. Wie es heißt: „Zehn, zehn, die Schale an heiliger Wage". Durch dieses Gleichgewicht hat die Welt Bestand und wird der Friede in ihr verwirklicht. Hierauf beziehen sich auch die Worte: „Und wenn ein Friedensopfer seine Darbringung ist", auf daß die Welt durch den Frieden bestehe ...

I. Fol. 71 a.

Der Anfang niederer Furcht.**

Merke Folgendes. Vom Anfange wird gesagt: „Im Ebenbilde Gottes erschuf Er den Menschen" und wieder: „In Ähnlichkeit Gottes machte Er ihn". Als sich aber die Menschen versündigten, verwandelte sich das Ebenbild, daß es immer unähnlicher wurde dem Urbild. Von da an ward der Mensch der Furcht der wilden Tiere untertan. Denn im Anfang trugen alle Wesen der Welt die Augen aufrecht und vor ihren Blicken stand das Bild des himmlischen „Heiligen", vor dem allein sie Furcht und Zittern kannten. Und merke wohl: auch allen jenen Menschenkindern, welche nicht sündigen vor dem Herrn und nicht Seine Gebote übertreten, verbleibt der Abglanz jenes Urbilds ungemindert, und die anderen Wesen der Welt erfüllt vor ihnen die Furcht. Erst nach der Versündigung der Menschen geschieht es, daß jenes himmlische Urbild sich ihnen verwandelt und selbst von ihnen weicht, und dies bewirkt, daß die Menschenkinder andere Wesen fürchten können. Denn erst, wenn die Menschenkinder der Sünde verfallen, können die wilden Tiere über sie die Herrschaft gewinnen, dieweil sie das göttliche Urbild nicht mehr an ihm schauen.

Nach der Sündflut aber heißt es: „Und Furcht und Zittern vor euch wird sein." Das heißt: „Von jetzt ab werdet ihr wieder das Bild der Menschenart tragen".

---

* Diese Erklärung steht wohl hinter den anderen zurück. Auch ist beim achten und neunten Gebot die Folge der entsprechenden Schöpfungsworte im Sohar vertauscht.

** Die Stelle wurde aus Kompositionsgründen in freier Anordnung übertragen. Der Schlußsatz steht im Original an der Spitze.

I. Fol. 201 b.

Die höhere Tat.

Rabbi Abba begann seinen Vortrag mit dem Schriftsatze (Sprüche, cap. 20, v. 5): „Ein tiefes Wasser ist der Rat im Herzen des Mannes, aber der Mann der scheidenden Vernunft wird ihn emporschöpfen". Der erste Teil des Satzes bezeichnet den Allheiligen selbst, denn Er bereitet den Rat für den Kreislauf der Ereignisse in der Welt. So, wenn Er um Josefs willen jene Hungersnot über Mizrajim brachte. „Der Mann der Vernunft" aber, der ihn emporschöpft, ist Josef, der jene Tiefen enthüllte, die der Allheilige über die Welt gebracht. Auch merke, daß Josef es sich nicht genügen ließ, seinen Brüdern nicht Schlimmes zu vergelten, sondern daß er mit ihnen in Güte und Recht verfuhr — und dies ist immer der Reinen Weise. Darum auch ist der Herr beständig schirmend über ihnen, so in dieser wie in jener Welt.

Rabbi Abba saß einmal vor einem der Tore von Lydda. Da sah er einen Menschen kommen, der legte sich in die Höhlung eines Erdhügels und schlief, des Weges müde, ein. Während er schlief, kroch eine Schlange an ihn heran, aber in demselben Augenblick löste sich ein Baumstumpf vom Boden und fiel auf die Schlange. Der Mann erwachte und erblickte vor sich die getötete Schlange. Da trat er aus der Höhlung heraus, und in dem gleichen Augenblick stürzte die Decke jener Höhlung zusammen — und er war gerettet. Da ging Rabbi Abba zu ihm und fragte ihn: „Was sind deine Taten, daß der Allheilige zwei Wunder da für dich bereitet hat? Das kann keine geringe Sache sein." Und jener Mann erwiderte: „Niemals in meinem Leben hat mir ein Mensch Böses getan, ohne daß ich mich mit ihm versöhnt und ihm verziehen hätte. Und weiter — wenn keine Gelegenheit war, mich mit ihm auszusöhnen, so ging ich doch nicht eher schlafen, als bis ich ihm und allen, die mir Schmerz bereitet, verziehen hatte, und ich gedachte nicht mehr des mir angetanen Schlimmen. Aber nicht genug daran: ich bemühte mich von jenem Tage an, da sie mir Schlimmes zugefügt, ihnen Gutes zu bereiten." Da weinte Rabbi Abba und sprach: „Höher sind seine Taten als die Josefs. Denn Josef ward bewegt vom Erbarmen mit jenen, die doch seine Brüder waren. Was dieser Mann getan, ist also mehr als die Tat Josefs und wert, daß der Allheilige ihm Wunder über Wunder bereite."

I. Fol. 117b—118a.

Das Buch in der Höhle.

Eines Tages während des Diskurses sagte Rabbi Josse: „Wie lange, ach, ist es uns noch bestimmt, in der Verbannung hinzuleben bis zu jener fernen Zeit! Und alles hat doch wieder der Allheilige abhängig gemacht von der wahren Umkehr, ob die Menschen würdig sein werden oder nicht. Und so ist der Schriftsatz gemeint (Jesaia, cap. 60, v. 22): ‚Zu seiner Zeit — ich werde es beschleunigen.‘ Sind sie würdig, so gilt der zweite, wenn nicht, der erste Teil des Satzes.“

Dann sagte Rabbi Josse: „In dieser Stunde erinnere ich mich, daß ich einstmals an dieser Stelle mit meinem Vater saß, als er zu mir sprach: ‚Mein Sohn, es ist dir beschieden, wenn deine Jahre sechzig erreichen werden, an dieser Stelle eine erhabene Urkunde der höheren Weisheit zu finden.‘ Und nun ist die Zeit erreicht und ich habe noch nichts gefunden, wenn nicht die (vorher) gehörten Worte eben jene Weisheit bilden. Er sagte aber auch: ‚Es wird eine Flamme zwischen deine Finger streichen, dann wird dir alles wieder entrissen sein.‘ Und ich fragte: ‚Woran erkennst du dieses, Vater?‘ Sagte er: ‚An diesen beiden Vögeln, die dein Haupt überschweben.‘“ Während er aber so erzählte, fand Rabbi Josse sich plötzlich vor einer Höhle und erblickte ein Buch, das war am Ende der Höhle in eine Felsspalte gesteckt. Als er es hervorzog und öffnete, sah er jene zweiundsiebzig heiligen Buchstaben, welche dem ersten Menschen anvertraut worden waren — denn durch sie ward ihm Erkenntnis aller Weisheit von den heiligen Wesen der Höhe und von denen, deren Aufenthalt hinter der „Mühle“,* die sich wälzen unter dem Vorhang der erhabenen Sphären — und erkannte er alle Dinge, die kommen sollten über die Menschen bis zur Zeit, da eine Wolke vom Westen sich erheben und die Welt verdunkeln wird. Er rief den Rabbi Jehuda und sie begannen beide in der Urkunde zu lesen. Es reichte aber nicht, daß sie zwei oder drei Seiten gelesen hätten von jenen Zeichen und der erhabenen Weisheit inne wurden, und sie gerieten erst langsam an die Geheimnisse des Buches, und wie sie so miteinander davon redeten — kam plötzlich eine Flamme und ein Windstoß, und das Buch war ihren Händen verschwunden. Da weinte Rabbi Josse und sprach: „Wehe, vielleicht war eine Schuld in uns! Oder wir sind überhaupt nicht gewürdigt, davon zu wissen!“

* Hiemit sind die den heiligen entgegengesetzten, dämonischen Wesen bezeichnet, unter Beziehung auf Exodus, cap. 11, v. 5.

Als sie zu Rabbi Schim'on kamen und ihm erzählten, was ihnen begegnet, meinte er: „Vielleicht waren es Dinge der Messiaszeit, von denen euch die Zeichen Kunde gegeben?" Und sie sagten: „Wir wissen es nicht, denn wir haben alles vergessen!" Da fuhr Rabbi Schim'on fort: „Nicht ist es der Wille des Allheiligen, daß zu viel der Welt geoffenbart werde. Wenn es aber nahe sein wird den Tagen des Messias, werden kleine Kinder Schätze der Weisheit heben und Ziele und Wege darin kennen und allen Menschen werden sie offenbar werden. Darauf bezieht sich der Schriftsatz (Zephania, cap. 3, v. 9): „Denn damals werde ich verwandeln den Völkern die Sprache in eine geläuterte . . ." Was heißt das: „damals"? Zu jener Zeit, da die Gemeinschaft Israels aus dem Staube erstehen, da der Allheilige sie aufrichten wird. Wie es heißt: „Ich werde verwandeln den Völkern die Sprache in eine geläuterte, daß sie alle anrufen werden den Namen des Herrn und Schulter an Schulter Ihm dienen."

I. Fol. 114a—b.

Der Tag des Gerichtes und der Tag der Versöhnung.

Am Neujahrstage, da das Gericht über die Welt ergeht und der Widersacher die Anklage führt, rafft Israel sich auf im Schofar, das ist in jener Stimme, in der Feuer, Wasser und Luft zur Einheit sich binden. Und diese Stimme erhebt sich und steigt auf bis zur Thronstätte des himmlischen Gerichts und erschüttert die Sphären.

Wenn aber diese Stimme von unten kommt, dann erstarkt die Stimme Jakobs oben, und der Heilige, Er sei gepriesen, kann Seine Liebe rege machen. Denn wie Israel unten eine Stimme zur Erweckung bringt, zusammengefaßt aus Feuer, Luft und Wasser, die geeint aufsteigt aus dem Schofar, ebenso wird auch oben eines Schofars Stimme erweckt. Und es erstarkt davon wieder die Stimme, die von unten kommt. So steigt denn die eine Stimme hinauf und die andere herab, und davon erstarkt die Welt im Heile und die Liebe wird offenbar.

Jener Ankläger aber, der da glaubte durch das Walten des Gerichts die Herrschaft zu erringen, gerät in Verwirrung, da er des Erwachens der Liebe gewahr wird. Verwirrung faßt ihn und er wird ohnmächtig zur Tat. Erst dann aber kann der Heilige, Er sei gepriesen, die Welt durch Liebe richten, denn es hat sich jetzt die Macht der Liebe mit der Macht des Gerichtes verbunden.

Und beachte den Schriftsatz: „Stoßet am Neumond in den Schofar, in der Verhüllung zum Tage unseres Festes!“ (Ps. 81, v. 4). Denn zu dieser Zeit ist ja der Mond wirklich verhüllt, und dann ist die Macht der bösen Schlange am stärksten und sie kann Schaden der Welt bereiten. Sowie aber die Liebe wach wird, tritt der Mond wieder hervor und jene Macht gerät ins Schwinden. Der Widersacher aber kommt in Verwirrung wie ein Mensch, der jählings aus dem Schlafe geweckt wird und in den Dingen seiner Umgebung sich nicht zurechtzufinden vermag.

Am Versöhnungstage aber wird dem Widersacher selber Beruhigung gegeben durch den Bock, der ihm geopfert wird, und er verwandelt sich aus einem Ankläger in einen Verteidiger Israels — nachdem ihn am Neujahrstage die Verwirrung erfaßt hatte, daß er nichts mehr erkannte und nichts mehr wirken konnte — denn da sah er das doppelte Erwachen der Liebe, aufsteigend von unten und herniedersteigend von oben, und den Mond, der zwischen beiden kam. Und wie er in Verwirrung geriet, konnte der Heilige, Er sei gepriesen, Israel durch Liebe richten und Gnade an ihm üben. Und ebenso erzeigt Er sich die zehn Tage zwischen dem Neujahrs- und dem Versöhnungstag allen jenen, die zu Ihm zurück sich wenden, daß Er sie entsühne von ihrer Schuld und aufsteigen lasse zur Höhe des Versöhnungstags. Es befiehlt aber der Heilige, Er sei gepriesen, Israel Werke solcher Art, daß über sie die Herrschaft nicht gewinne, der sie nicht gewinnen soll, und daß auch nicht die Macht des Gerichtes über sie herrsche, sondern daß sie würdig werden auf der Erde im Maße der Liebe des Vaters zu den Kindern, so in Taten als in Worten.

III. Fol. 6a—6b.

Der Verstoßenen letzte Rückkehr.

Rabbi Acha ging einstmals zusammen mit Rabbi Jehudah. Unterwegs sagte Rabbi Jehudah: „Der Ausdruck ‚Jungfrau Israels‘ bezeichnet nach dem, was wir gelernt haben, jene Jungfrau, welche siebenfache Segnung erfährt und darum auch ‚Bat-scheba‘ (Tochter der sieben) genannt wird. Und dies wird durch viele Schriftstellen belegt. Aus dem gleichen Grunde erhält auch die Braut bei der Trauungsfeier sieben Segenssprüche. Aber es steht geschrieben: ‚Und du, o Menschensohn, erhebe Wehklage um die Jungfrau Israels!‘ Gewiß ist dies von der Gemeinschaft Israels gesagt. Das aber ist das Schwierigste, daß gesagt ist (Amos, cap. 5, v. 2): ‚Die

gefallen ist, wird sich nicht wieder aufrichten, die Jungfrau Israels.' Sicherlich ist die Deutung der Genossen einleuchtend; bedenklich aber, daß hier nichts Tröstendes gesagt wird, sondern nur Worte der Klage." Rabbi Acha erwiderte: „Auch für mich war dies eine Frage schwerer als alle, und ich wandte mich darob an Rabbi Schim'on mit bekümmerter Miene. Rabbi Schim'on sagte zu mir: ‚In deinem Antlitz lese ich, was in deinem Herzen ist', worauf ich entgegnete: ‚Weil mein Angesicht und mein Herz das Gleiche berührt'. Und als er von mir Aufklärung heischte, sagte ich ihm: ‚Es steht geschrieben: Die gefallen ist, wird sich nicht wieder aufrichten' und setzte hinzu: ‚Wenn jemand seiner Gattin zürnt und sie muß von ihm gehen, wird sie dann nie mehr zu ihm zurückkehren dürfen? Wenn dem so wäre, wehe um die Kinder, die mit ihr vertrieben sind!' Und er fragte: ‚Ist dir die Deutung nicht genug, die dir alle Genossen gegeben haben?' ‚Ich hörte wohl', sagte ich, ‚diese Worte, die trösten sollten, sie wollen aber nicht mein Herz beruhigen.' Und er darauf: ‚Was die Genossen gesagt haben, ist alles schön und entsprechend, aber wehe um ein Geschlecht, das keine Hirten hat und dessen Schafe ziellos irren! Jener Vers will in seinem Sinne erkannt werden und ist doch offenbar jenen, die sehend sind auf dem Pfade der Lehre, auf dem Pfade der Wahrheit. Merke wohl: Jeder Verbannung, in die Israel geworfen war, war Zeit und Grenze gesetzt, immer konnte Israel zurückkehren zum Allheiligen und die „Jungfrau Israels" an ihre Stätte, zu der Zeit, die ihr bestimmt war. Diesmal aber, bei der letzten Verbannung, ist dem nicht so: diesmal wird die Jungfrau nicht ebenso zurückkehren wie in anderen Zeiten, und dies ist der Sinn obigen Satzes. Heißt es doch: „sie wird sich nicht wieder aufrichten", aber nicht: „ich werde sie nicht wieder aufrichten". Vergleichbar einem König, der seiner Gattin zürnte und sie für eine gewisse Zeit aus seinem Palaste verstieß. Als aber die Frist um war, erschien die Gattin wieder vor dem König, und also ein-, zwei- und dreimal. Nachher aber wurde sie aus dem Palaste des Königs entfernt und verstoßen bis auf eine ferne, unbestimmte Zeit. Und der König sprach: „Diese Zeit ist nicht wie die anderen Zeiten, daß sie wieder vor mich träte, sondern ich werde gehen mit allen Bewohnern meines Palastes und von neuem um sie werben." Als er zu ihr kam, fand er sie im Staube liegen. Wer konnte da nicht die Ehre der Gattin und die Sehnsucht des Königs, sie wieder aufzunehmen, sehen, wie er sie bei der Hand faßte, aufrichtete, in seinen Palast einziehen ließ und ihr sagte, daß er sich ewig nicht von ihr trennen und entfernen werde! So auch

der Allheilige: so oft die „Gemeinschaft Israels" in der Verbannung war, konnte sie zu Ihm zurückkehren. Diesmal aber, bei der jetzigen Verbannung, ist dem nicht so, sondern der König wird sie selbst bei der Hand fassen, sie aufrichten, sie besänftigen und sie in seinen Palast zurückführen. Und merke, daß dies der Satz besagt: „Die gefallen ist, wird sich nicht wieder aufrichten, die Jungfrau Israels". Und darum auch heißt es (Amos, cap. 9, v. 11): „An jenem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids, die zu Boden gesunken ist." Nicht sie wird sich wieder aufrichten wie in anderen Zeiten, sondern ich werde die Hütte Davids aufrichten. Wer ist die „Hütte Davids"? Die „Jungfrau Israels", die gefallen ist. Und dies ist Ehre und Ruhm der „Jungfrau Israels". Das habe ich in jener Stunde gelernt." Darauf sagte Rabbi Jehudah: „Du hast mir zu Herzen gesprochen, und der Gegenstand ist geklärt. Auch erschien mir dieses Wort wie eines, das ich schon einmal gehört, aber wieder vergessen und nun neu gewonnen habe. Es sagte nämlich einmal Rabbi Josse: ‚Verkünden wird der Allheilige über die Gemeinschaft Israels und sprechen (Jes. cap. 52, v. 2): „Erhebe dich vom Staube, steh' auf, Gefangene Jerusalems!" Wie wenn jemand einen Freund an der Hand nimmt und ihm zuspricht: „Erhebe dich", so faßt sie der Allheilige an der Hand und sagt ihr: „Ermuntere und erhebe dich!" Und Rabbi Acha sagte: „In dieser Sprache sprechen zuerst alle Söhne des königlichen Palastes zu ihr. Und dann heißt es (Jes. cap. 60, v. 1): ‚Steh' auf, mein Licht,* denn es ist dein Licht gekommen.' Hier spricht der König selbst, und dies ist Ehre und Wonne aller, wenn sich der König mit der Königin versöhnt.

So heißt es auch (Kön. I, cap. 1, v. 15): ‚Es kam die Tochter der sieben (Segnungen) (Bat-Scheba) zum König in das Gemach'. Das war in jenen Zeiten, da erschien sie vor dem König. ‚Sie kam vor den König und blieb bestehen vor ihm.' Anders wie jetzt, wo der König zu ihr gehen wird, sich mit ihr versöhnt und er sie in den Palast zurückkehren läßt. Darum heißt es: Siehe dein König kommt zu dir — nicht du zu ihm — dich zu besänftigen, dich aufzurichten, dich zu versöhnen, dich zu erheben zu seinem Palaste, sich mit dir zu vereinigen für ewig — wie es auch heißt (Hosea, cap. 2, v. 21): ‚Ich angelobe dich mir in treuer Beständigkeit.'

---

* Gewöhnlich übersetzt: „steh' auf, leuchte". Beide Auffassungen sind gleicherweise zulässig.

I. Fol. 4a.

Nach dem Tode des Meisters.

Es erzählte Rabbi Josse dem Rabbi Chija heilige Deutungen im Namen Rabbi Schim'ons ben Jochai. „Dem Namen ‚Dieses' (Eleh) gesellte sich das ‚Wer' (Mi) und so entstand der Gottesname ‚Elohim'. Aber auch der Menschenname ‚Abraham' entstand, indem dem Namen ‚Organ' (Eber) das ‚Was' (Mah) sich gesellte. Und der Name ‚Organ' ist derselbe wie der Name der ‚Schöpfung' (Bara) *, nur aus offener Lautlichkeit zum Abschluß gekommen. So entsprechen sich wieder das ‚Dieses' und das ‚Organ', beide ein zur Beständigkeit Gelangtes bezeichnend. Als das eine zur Vollendung kam, kam auch das andere zur Vollendung. Und Er prägte das ‚Organ' im Zeichen des ‚He', das ‚Dieses' im Zeichen des ‚Jod'. Und indem Er die Zeichen in Symmetrie und Übereinstimmung brachte, entstand der heilige Name. So kamen zugleich die Namen ‚Elohim' und ‚Abraham' zur Vollendung. Es nahm der Heilige, Er sei gepriesen, das ‚Mi' und goß es über das ‚Eleh', so entstand der Name ‚Elohim', und es nahm der Heilige, Er sei gepriesen, das ‚Mah' und goß es über das ‚Eber', so entstand der Name ‚Abraham'.

Denn ehe der Augenblick gekommen war, von dem es heißt (Gen. cap. 2, v. 4): ‚Dieses sind die Geschlechterfolgen von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden', war alles noch unbestimmt schwebendes Sein, erst als der Name ‚Abraham' ** vollendet wurde, kam auch der heilige Gottesname zur Vollendung."

Als Rabbi Chija diese Worte hörte, warf er sich zu Boden, küßte den Staub der Erde, weinte und sprach: „Staub, o Staub, wie bist du hart und von dreister Macht, denn alle Freude der Erde ward durch dich verschlungen. Alle die leuchtenden Säulen der Welt verzehrest und zermalmest du. Die ‚heilige Leuchte', welche eine Welt erleuchtet hat, zum mächtigen Herrscheramt erkoren, einer, dessen Verdienst die Welt in ihrem Bestande hält, wurde von dir verschlungen. Rabbi Schim'on, du Licht der Leuchte, ewig leuchtendes, selbst du wurdest vom Staube verschlungen! Aber dennoch bestehest du ja und führest noch die Welt."

---

* אלה + מי = אלהים
אבר + מה = אברהם
(ברא)

** Hier wird angespielt auf die im Sohar mehrfach wiederkehrende Umstellung des Wortes בהבראם („als sie geschaffen wurden") in: באברהם („durch Abraham").

Dann aber hielt Rabbi Chija staunend einen Augenblick inne und sprach: „Staub, o Staub, du wirst dich des nicht rühmen können, denn nicht werden dir wirklich die Säulen der Welt übergeben, und Rabbi Schim'on wurde nicht von dir verschlungen."

II. Fol. 36b.

Im Geheimnis der Mitternacht.

Einst gingen Rabbi Chija und Rabbi Josse des Weges zusammen von Uscha nach Lydda . . . Als die Nacht hereinbrach, berieten sie, ob sie in der tiefen Finsternis weiterwandern oder am Wege ruhen sollten, was auch gefährlich war. Schließlich schlugen sie sich seitwärts von der Straße, setzten sich unter einen Baum, blieben wachend und sprachen über Dinge der göttlichen Lehre. Als es aber gerade die Wende der Nacht war, sahen sie eine Hindin vorüberstreichen, welche mit inbrünstiger Stimme in die Nacht hinausschrie. Rabbi Chija und Rabbi Josse, da sie dies hörten, standen sie auf und zitterten. Und sie hörten eine Stimme, welche also verkündend rief: „Ihr Wachenden, erhebet euch, ihr Schlafenden, wachet auf! Denn Welten haben sich bereitet, Euern Herrn zu empfangen, der eben den Garten Eden, Sein Heiligtum, betreten hat, um mit den Frommen Seine Lust zu haben, wie geschrieben steht: In Seinem Heiligtum spricht alles Ehre und Majestät" (Ps. 29, v. 9). Rabbi Chija meinte: „Diesmal ist es wirklich die Wende der Nacht. Und diese Stimme ist es, welche ausgeht und zu Schmerzen bringt so die Hindin der oberen als die der unteren Welt, wie es an der gleichen Stelle heißt: ‚Die Stimme des Herrn macht Hindinnen kreißen'. Glücklich unser Teil, daß wir solches zu hören gewürdigt worden! Auch merke dies Geheimnis: In der Stunde, da der Heilige, Er sei gepriesen, den Garten betritt, da sammelt sich aller „Garten" und ist von „Eden" nicht mehr geschieden. Und von diesem „Eden" gehen die Quellen aus nach allen Wegen und Pfaden, davon es auch den Namen „Sammlung des Lebens" trägt, denn dort werden verschönt die Frommen vom Lichte des künftigen Lebens. Und in dieser Stunde ist es, daß der Allheilige sich offenbart! Auch wird gesagt: In der Stunde, da der Allheilige den Garten Eden betritt, um mit den Frommen Seine Lust zu haben, da ergeht der verkündende Ruf: „Erwache, Nord, und komme, Süd, durchwehet meinen Garten, daß seine Düfte fließen. Denn betreten wird mein Geliebter seinen Garten und seiner köstlichsten

Frucht genießen.“ (Hohes Lied, cap. 4, v. 16.) Was bedeuten die Worte: „er wird seiner köstlichsten Frucht genießen“? Das sind die Opfer, die Ihm gebracht werden aus den Seelen der Geläuterten um Mitternacht.

Psalm 19, v. 1—7

nach der Deutung des Sohar (II. Fol. 136b ff).

Es leuchten im Saphirglanze die Höhen
Des göttlichen Namens
Und machen schöpferisch sprühen
Els Herrlichkeitsgebiet.
Die Tat Seiner Hände
Macht niederfließen der Scheidung Region — — —

Lichtwesen läßt quellen
Zu Lichtwesen das W o r t,
Und Dunkelwesen in Dunkelwesen
Weckt Leben der E r k e n n t n i s.

Hier herrschet die Rede nicht,
Sind noch nicht Dinge —
Noch hört man der Kommenden Stimme nicht.
Doch über die ganze Erde
Zieht ihrer Richtung Gang,
Und von den Enden der Welt
Tönet in Worten der Widerklang.

Dem Sonnen-Erhab'nen
Hat Er in ihnen ein Zelt gesetzt — —
Und der, wie ein Bräutigam allgeliebt,
Tritt hervor aus himmlischer Hüllung,
Uralt, seit eh' noch der Liebe Grund
Von Gerichtes Macht überdunkelt —

Gewaltigem gleich, doch ohne Gewalt,
Daß Seinen Weg Er erfülle.
Sein Ursprung kommt von des Höchsten Rand,
Sein Umlauf durch alle Enden,
Nichts birgt sich Seiner liebenden Glut.

Kleine Stücke.

III. Fol. 289a—b. („Idra suta").

Am Bilde des „heiligen Alten" hangt alles Gut aller Dinge. Er wird „Gestirn des Alls" geheißen. Von Ihm geht alles kostbare Gut aus, denn nach Ihm halten alle Gestirne, die oberen wie die unteren, den Blick gerichtet. An diesem Gestirn hangt das Leben aller Dinge, die Speisung aller Dinge. An Ihm hangen Himmel und Erde, alle Verkörperung des Willens.

In diesem Gestirn liegt die Vorsehung von allem. An Ihm hangen alle Heerscharen, die oberen und unteren. Und dreizehn Quellen gehen von Ihm aus in den weiten Weltenraum, die fließen hin zum „Kurzgesichtigen".

Tikkunim, 8b—9a.

Meine nicht, daß Ezechiel in seiner Vision die erhabenen Tierwesen selber sah, sondern immer nur ihr Abbild. Vergleiche es einem König, der seine Manifeste mit seinem Siegel zeichnet, und nur sein Bild erscheint in Wachs geprägt. Und zwar erschaut man in den Sphären der Emanation das Bild des Königs selber, in den Sphären der Erschaffung das Siegel des Königs, in den Sphären der Gestaltung nur das Abbild des königlichen Siegels. Und darum heißt es bei den Gesichten Ezechiels: „das Abbild wie der Anblick des Menschen" und ebenso das „Abbild der Tierwesen", nicht die Tierwesen selber.

Tikkunim, 2b.

. . . So haben es unsere Lehrer hingestellt: „Damals, als das Heiligtum zerstört wurde, ward auch über die Häuser der Frommen die Zerstörung verhängt, und jeder einzelne muß als Unsteter sein Heim verlassen. Denn es geziemt dem Knechte, seinem Herren gleichzutun."

II. Fol. 202b.

Heil dem Menschen, der seinem Gebete die rechte Ordnung weiß. In solchem Gebete, daran der Allheilige sich erherrlicht, kann Er harren bis auf die Vollendung von Israels Gebet, daß alles dann, oben und unten, zur Versöhnung komme.

Außer den Worten des Gebetes aber gibt es Gebote der Tat, die an die Worte des Gebetes gebunden sind. Und ihrer sind sechs: zum Ersten, den verehrungswürdigen und schauervollen Namen zu fürchten, zum Zweiten, Ihn zu lieben, zum Dritten, Ihn zu segnen, zum Vierten, Ihn zu einen, zum Fünften, daß der Priester das Volk segne, zum Sechsten, Ihm die Seele hinzugeben.

III. Fol. 288a—b. („Idra Suta").

Drei Häupter sind geprägt, eines im andern, eines über dem andern. Ein Haupt verhüllte Weisheit, die gänzlich sich verbirgt und nie sich offenbaren kann. Und diese verborgne Weisheit ist Haupt den Häuptern aller übrigen Weisheit. Das oberste Haupt: der heilige Alte, der Verborgene aller Verborgenen — Beginn* alles Beginnes, Beginn, der kein Beginn ist, nicht erkennend und nicht erkannt, der sich noch nicht verband mit Weisheit und mit scheidender Vernunft. Darauf gehen die Worte (Num. cap. 24, v. 11): „Fliehe an deine Stätte" und die folgenden (Ezech. cap. 1, v. 14): „Und die Tierwesen enteilen und kehren wieder." Und darum wird der heilige Alte auch „Nichts" genannt, denn an Ihm haftet nichts mehr. Und alle jene Tore und alle jene Saiten gehen aus vom verborgenen Marke, und alles geglättet im Gleichgewicht.

II. Fol. 97a.

Es ist ein Geheimnis der Weisen: Innerhalb eines mächtigen Felsens in entrückter Himmelssphäre gibt es einen Palast, der ist Palast der Liebe geheißen. Dies ist die Stätte, wo die köstlichsten Schätze sich bergen, die Stätte der Liebesküsse des Königs. Denn die vom König geliebten Seelen gehen dort ein. Und wenn der König jenen Palast betritt, davon heißt es (Gen. cap. 29, v. 11): „Und Jakob küßte die Rachel." Dort findet der Allheilige die geheiligte Seele, faßt sie bei der Hand und küßt und liebkost sie und läßt sie zu sich steigen und spielt mit ihr — gleichwie ein Vater seiner Lieblingstochter tut. Und wenn es heißt (Jesaia, cap. 64, v. 3): „Der die Tat vollbringt dem Sein Harrenden" — sowie jene „Tochter" in dieser Welt ihre Tat zur Vollendung bringt, so der Allheilige die andere Tat in der künftigen Welt. Davon heißt es: „Kein Auge sah einen Gott außer Dir, der die Tat vollbringt dem Sein Harrenden."

---

* „Beginn" und „Haupt" sind im Aramäischen gleichwie im Hebräischen durch dasselbe Wort bezeichnet.

Einige den Sohar betreffende Literaturwerke.

Übertragungen und Darstellungen.

Knorr von Rosenroth: Kabbala denudata, I. Sulzbach, 1677, II. Frankfurt a. M., 1684.

Sommer, Gottfried Christoph: Specimen theologiae Soharicae. Gotha, 1734.

Beer, Peter: Geschichte, Lehren und Meinungen aller Sekten d. Juden. Brünn, 1822.

Tholuck, A.: Wichtige Stellen des rabbinischen Buches Sohar. Berlin, 1824.

Franck, Adolphe: La Kabbale. Paris, 1843.

„ „ Die Kabbala und die Religionsphilosophie der Hebräer. Deutsch von Ad. Jellinek, Leipzig, 1844.

Landauer M. H.: „Vorläufiger Bericht über meine Entdeckungen in Ansehung des Sohar" und Nachtrag hiezu. Literaturblatt des Orients, 1845.

Joël, D. H.: Die Religionsphilosophie des Sohar. Leipzig, 1849.

Jellinek, Ad.: Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar. Leipzig, 1851. Beiträge zur Geschichte der Kabbala. Leipzig, 1852.

Molitor, Franz Josef: Philosophische Geschichte der jüdischen Tradition. Münster, 1857.

Stern, Ignaz: Versuch einer umständlichen Analyse des Sohar. „Ben Chananja", Monatsschrift für jüd. Theologie. I. bis III. Jahrgang, 1858 bis 1860.

Misses, Isak: Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre. Krakau, 1862/1863.

Bloch, Philipp: Die jüdische Mystik und Kabbala in J. Winter und Aug. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. III. Trier, 1896.

Karppe, S.: Études sur les origines et la nature du Zohar. Paris, 1901.

Papus: La Cabbale. Tradition secrète de l'occident. Paris, 1903. Deutsch von Nestle. Leipzig, 1908.

Sepher ha - Sohar: Doctrine esoterique des Israelites. Traduit par Jean de Pauly. 6 Bde. Paris, 1906 bis 1912.

Sellin, A. W.: Die geisteswissenschaftliche Bedeutung des Sohar. Berlin, 1913.

Bischoff, Erich: Elemente der Kabbala. (Geheime Wissenschaften.) I. Theoretische Kabbala. II. Praktische Kabbala. Berlin, 1913—1914.

Gelbhaus, S.: Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbala. Wien, 1917.

Bergmann, Hugo: Die Heiligung des Namens. Im Jahrbuch „Vom Judentum". Leipzig, 1913, und in „Jawne und Jerusalem". Berlin, 1919.

Einzelne Soharstellen im Jahrbuch „Vom Judentum" (Bergmann, Müller) sowie in den Zeitschriften „Der Jude", 1916—1920 (Müller, Seidmann) und „Freie Lehrerstimme", 1919 (Fiebig).

Seidmann, Jankew: Aus dem heiligen Buche Sohar. Eine Auswahl. Berlin, 1920*.

* Während der Drucklegung erschienen.

Für die verständnisvolle Förderung der zeichnerischen Textergänzung sei Fräulein Maria Spira hiemit herzlichst gedankt.

Inhaltsübersicht.